

Тернопільський національний технічний університет ім. Івана Пулюя

ФІЛОСОФІЯ

(Лекційний курс для аспірантів технічних спеціальностей)

Тернопіль-2013

Від автора

Цей підручник призначений для аспірантів і здобувачів в області технічних та економічних наук. Він дає можливість підготуватись до здачі кандидатського екзамену із філософії. Зміст підручника викладено із врахуванням базових філософських знань, отриманих майбутніми молодими вченими в ході навчання у вищих навчальних закладах. Наявний обсяг філософських знань є достатнім для того, щоб піднятися ще на один щабель філософської підготовки. Структура підручника передбачає поглиблене знайомство із історико-філософським розділом розвитку наукового знання з урахуванням процесів вдосконалення техніки та технологій матеріального виробництва, закономірностей розгортання та вдосконалення духовного виробництва. Також читач матиме змогу ознайомитись із основними світоглядними парадигмами розвитку пізнання в контексті дихотомії «наукове-ненаукове». Поряд із аналізом історичного розвитку філософії як науки в запропонованому тексті посібника викладена спроба ознайомити читачів із досягненнями вітчизняної науки та філософії, розглянутими через призму відповідної спеціалізації майбутніх вчених.

Оскільки в основі наукового світогляду лежать уявлення про можливість наукового осягнення сутності різноманітності явищ сучасного світу, про те, що прогрес розвитку людства пов'язаний із досягненнями науки, то в підручнику також зосереджена увага на розкритті ціннісних аспектів пошукової діяльності дослідників у галузі прикладних наук, та застосування результатів науки в практиці життя людини, гуманізації відношення «людина-світ». В першому розділі розкриваються основні аспекти розгортання філософського знання як історії філософії, філософії як науки в контексті розгортання загальнонаукової картини світу. Дається періодизація європейської філософії в контексті розвитку світової культури. В другому розділі філософія розкривається в співвідношенні з конкретними

науками природничого напрямку пошуку наукової істини. Третій розділ охоплює філософське розуміння різних форм наукового і культурного досвіду, самовизначення суспільства та світоглядної орієнтації індивідів.

Виникнення філософії пов'язано із комплексом соціально-економічних культурних та політико-правових процесів становлення та розгортання суспільних процесів. Людина, прагнучи отримати відповідь на питання, які висувало перед нею саме її існування, виходила за межі наявної залежності від природних процесів усвідомленням своєї історичної самотності на противагу іншим живим сутностям, що співіснували поряд із нею. А далі людина почала замислюватись над суттю цієї самотності та власної відмінності від наявних живих сутностей, якими було наповнене земне середовище. В пошуку відповіді на дані питання виникала відповідна реакція, яку деякі мислителі минулого і сучасності називали поняттям «здивування». Людина своїм здивованим поглядом відкрила для себе такий різноманітний в просторі та багатий в часі і одночасно невідомий для неї світ, що в пошуку варіантів осмислення даного їй життєвого середовища завдяки відповідному досвіду накопичення окремих знань про себе саму та життєве середовище викристалізовувала свої уявлення в інтелектуальні конструкції, застосування яких надалі давали їй можливість формувати таку сукупність уявлень, що на сьогодні прийнято називати картиною світу. Отже, виходить так, що людина сама собі придумала такий спосіб освоєння навколишнього світу, який ми називаємо філософським, тобто людина придумала філософію як відповідь на нові умови, в які її поставило саме життя і творцем яких відповідно вона була сама.

Філософія – це особлива сфера людської думки. З точки зору проблем, які вона вирішує, її можна вважати універсальною інтелектуальною реакцією людини на запити, які висувались (і висувуються) перед нею самим її буттям. Оскільки розвиток суспільства хронологічно визначається

відповідними історичними епохами соціокультурного змісту , то і розвиток філософії обумовлений соціокультурним надбанням людини.

Прийнято розрізняти п'ять історичних етапів розвитку європейської філософії.

Перший етап (антична філософія) засвідчує розвиток філософської думки з – VIст. до н.е. до III ст. н.е.). Античних перших філософів цікавили питання походження реального світу його матеріальний та нематеріальний зміст. Саме прагнення зрозуміти сутність природи Землі та всесвіту загалом натурфілософами (Фалес, Анаксимандр ,Анаксимен, Левкіпп ,Демокріт)дало можливість структурувати визнану матеріальність світу» до атомістичної його будови і звести розуміння самого поняття «матеріальний світ» до основного (ключового) в системі категорій та понять зароджуваної теорії пізнання. Надалі завдяки Сократу, Аристотелю, Платону відбувся антропологічний поворот пізнавального інтересу мислителів античності, тобто їх зацікавила проблема субстанційної сутності людини, бінарності її природи. Один із відомих софістів античності Протагор епіцентром розуміння матеріальної та духовної сутностей визначив людину у відомому знаменитому постулаті «Людина є мірою усіх речей».

Філософія середніх віків (IV ст.-XIV ст.) демонструє другий історичний етап розгортання філософського мислення та розуміння світу і людини. Головною проблемою філософії цього періоду визначено відношення людини і Бога. Люба проблематика попереднього (античного) періоду розвитку філософського знання розглядалась саме під цим кутом зору. І знову ж таки формується розуміння реального світу через призму бінарності його буття як світу матеріального та світу духовного. Тому і проблема відношення «Бог-людина» отримала своє власне внутрішньосуперечливе тлумачення, яке сформувалось в співвідношення сумніву та віри як чинників активності пізнавального процесу людини в осмисленні сутності буття.

Якщо в центрі уваги античних мислителів був матеріальний космос і людина з її розумово-інтелектуальним та моральним потенціалом , а в

середньовічній філософії – ідеальна сутність (Бог) та її тілесний прояв людиною, то в епоху Відродження (XV-XVI ст.ст.) домінуючим об'єктом пізнання виокремлюється людина. Знову відбувається звертання філософської уваги до антропологічної проблематики, якою була наповнена антична філософія. Як результат виникає нова соціально – культурна , а отже, філософська парадигма світорозуміння, в центрі якої знаходиться сама людина і яка уподібнює себе Богу за своїми здатностями створювати новий світ в художніх образах образотворчого мистецтва, архітектури, скульптури, технічних засобах власного існування.

Філософія Нового часу (XVI-XVII ст.) обґрунтувала значимість інтелекту людського розуму для започаткування нового методу пізнання і розгортання оптимістичної системи філософії на підставі визнання буттєвості розумних субстанцій – людини і Бога.

Однак, філософія Нового часу демонструє не тільки безмежну віру у всесильність інтелекту людського розуму. Людина починає усвідомлювати непередбачуваність активності власного розуму. Тому в філософії все більш деталізуються розрізнені теоретично незавершені міркування про ірраціональні прояви людського розуму та поступово оформлюються в цілком стрункі філософські концепції ірраціоналістичного змісту. Такі теорії демонструють незадоволення людини своїм теперішнім та песимістичне майбутнє всього людства.

Новітня (XVIII-XIX ст.ст.) тобто сучасна європейська філософія демонструє еклектизм філософських теорій, які на протигагу новочасній філософії не дають моністичного єдино правильного погляду (картини світу) на відношення «людина-світ». Різноманітність світу природи та самого суспільства обумовлює появу взаємосуперечливих концептуально поглядів на людину, її пізнавальні можливості та її подальше існування. Однак, в надрах наявного різноманітності поглядів на сучасну людину та світ формується нова моністична парадигма філософського знання , яка синтезує на новому рівні розвитку науки з використанням нанотехнологій розрізнені емпірично наявні факти буття світу

із використанням раціональних та ірраціональних компонент людського розуму. В цьому полягає відмінність сучасної філософії як відповідної реакції людського розуму на той реальний світ, який нас оточує, від філософського знання та пізнання попередніх епох.

Тема №1 .АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Антична філософія засвідчила перехід від ірраціонального інтуїтивно-міфологічного способу осягнення істини до зародків понятійно-категоріального апарату логічного мислення що сприяло звільненню сюдини як субекта пізнання від традиційності сприйняття світу в циклічній стабільності його буття. Індивід отримував гносеологічну свободу як чинник її оптимістичного змісту.пізнавальна свобода розгорнулась в плюралізм гносеологічних підходів до осмислення об'єктивності буття світу. Так сформувався «науковий аспект» філософського оптимістичного відношення «людина-світ». Методологічно вихідним пунктом розгортання філософсько-раціоналістичного наукового погляду навіть був закладений давніми мислителями принци розвитку знань як основи динамічного світопояснення.

В історії античної філософії прийнято розрізняти періоди її розвитку:
1)Досократівський період
(натурфілософи,піфагорійці,елеати,Геракліт,Левкіпп,Демокріт,софісти).

Методологічно вихідним пунктом розгортання філософсько-раціоналістичного,тобто наукового пояснення буття світу був закладений давніми мислителями античності принцип розвитку в основу світорозуміння. Досократики в пошуках джерела гетерогенності світу прийшли від ідеї гомогенності чуттєвої устанції (вода повітря вогонь ефір) до розуміння переходу одного стану матеріальної речовини в інший рухливості її чуттєвих форм.Так з'являються концепції абстрагованого начала : апейрона ,числа, атома. Подальші міркування античних мислителів привели до встановлення одночасного існування спокою з рухом,оформились в гераклітовських принципах єдності та боротьби протилежностей. Це дало підставу стверджувати вічність,незнищуваність світу через мінливість його чуттєвих

форм як народження, розквіт та вмирання при вічності незмінних нематеріальних сутностей. Подібні міркування засвідчують онтологічний зміст історичного розгортання філософсько-наукового досягнення світу досократиками.

2) Сократівський період. Теоретичним розширенням змісту буття через інтелектуальне заглиблення в його антропологічну форму прояву СОКРАТ (469/470-399 рр. до н.е.) засвідчив подальше розгортання пізнавальної здатності людини. Сократ прагнув сформулювати такий метод пізнання який дав би можливість людині отримувати істинне раціональне знання про норми своєї поведінки. Хоч прагнення до самопізнання притаманне ранній грецькій філософії лише Сократ запропонував формулу мудрості «Пізнай самого себе» початком клітинкою побудови сучасної йому філософської картини світу. Тому філософія Сократа є пошук етичних визначень людини через діалог. Метод Сократа – ідеалістична діалектика понять та вербальне мистецтво розкривати суперечності в поглядах співбесідників способом зіткнення точок зору. І не дивлячись на те що цей метод привів його до скептичного висновку «Я знаю що нічого не знаю» він був впевнений що незнання точніше знання про незнання при пізнавальній активності людини завжди приведе її до нового раніше неіснуючого знання. Демонструючи безмежжя онтологічності пізнавальної нестримності людини Сократ приводить філософську антропологію до етичного змісту предмета філософії і вперше поставив проблему « що значить знати» та прагнув її вирішити за допомогою наявних та сформульованих ним самим філософських понять.

Платонівські ідеї як смислові цільові орієнтири людської діяльності виступають основою наступного етапу розгортання пізнавальних здатностей людини бо містять в собі вже «інтелектуальні безконечності» (С.Кошарний) тобто потенції безперервного у часі людської історії процесу нагромадження здобутків пізнання. Філософія ПЛАТОНА (428/427 – 347 рр. до н.е.) також втілена за формою у діалозі виразником змісту якої виступає Сократ. Істина Добро Прекрасне Справедливість Благо носять абстрактний ідеальний та

незмінний характер. Якщо Сократ прагнув зародити у своїх учнів сумнів то Платон формував принцип віри. Він створив теорію про форму думки та ідеї протиставляючи їх матеріальним елементам світу і вперше ввів поняття «елемент» для обґрунтування своїх поглядів. Ним також були введені поняття «речовина» і «якість» при роз'ясненні матеріальності світу. Платон вважав що матеріальний світ керується нематеріальним духовним ідеальним і за видимою реальністю приховується вічна всім керуюча ідея. Тому центральним у філософії Платона є вчення про ідеї. Буття є світом безсмертних і мінливих смертних ідей. У Платона ідеї є об'єктивно існуючий світ. Це світ ідей зафіксований в матеріальних носіях культури. Це світ абстрактних понять в яких відображені загальні властивості та сутності речей. На знаменитій фресці Рафаеля «Афінська школа» Платон-учитель стоїть разом із Аристотелем - своїм учнем. На противагу Аристотелю який повернув долоню руки до землі величний Платон показує пальцем на небо. Там на думку Платона в недосяжних висотах знаходиться досконале царство ідей мізерним відображенням якого є земний світ страждань та печалі. Оскільки античній науці в період життєдіяльності Платона було відомо п'ять правильних багатогранників то Платон обрав куб як початок землі (і початок осягання) а тетраедер як початок вогню (і початок зорового сприйняття). В такому випадку вода (ікосаедр) і повітря (октаедр) ставали посередниками між землею (кубом) і вогнем. Додеадер відповідав загальному всесвіту. Картину античного розуміння всеосяжної гармонії світу представив Платон у своїй праці «Тімей». Космос трактується як єдина жива істота. Тому в системі космоцентричного світогляду людина виступає на думку Платона органічною частиною світового процесу і реально відчуває себе «мікрокосмосом». Тому філософська система Платона пов'язана із теоретичним спостереженням як різновидом експерименту епохи класичної грецької філософії і науки. Таким є як стверджує сучасний філософ А. Ахундов простий і єдиний механізм формування предмета науки в грецькому теоретичному мисленні. (44) Це світ людських цінностей тобто ідеалів. Окрім того світ мінливої реальної дійності

прихований від людей їх емоціями та відчуттями і які дають хибне уявлення про буття світу і людини. Як зазначає український філософ Н. Хамітов. «трагедія людини саме в тому і полягає що вона живе у світі речей мінливого буття тому межі людини- це межі світу речей що її оточують». У людини є душа яка здатна зрозуміти світ якщо правильно скористається свідомістю. Образ печери у праці «Держава» є середовище можливих перевтілень людини як здатності пізнавати істину. Отже філософом приймається ідея про перевтілення душі- метемпсихоз. Платон вважав що тіло людини оволодіває душею але наслідком існування божественної душі та земного тіла повинне бути не примирення їх в єдиному /людині/ а перемога одного над іншим. Для Платона перемогу повинна отримати душа над тілом. В середні віки ця думка Платона була розгорнута теологами християнства для обґрунтування божественного походження Ісуса Христа що привело до появи філософського неоплатонізму. А сам Платон став визнаватись як родоначальник філософського ідеалізму.

В теорії пізнання Платон демонструє принцип пригадування як домінуючий в отриманні знань. Тому людині залишається тільки згадати своє попереднє життя щоб отримати нові знання бо вони / знання/ вже існують в людині ще до її народження як конкретного індивіда. Чуттєвий світ є химера він мінливий в ньому існує безперервне становлення рух тому цей світ непізнаваний. Світ ідей є вічним і незмінним тому пізнається. До з'єднання з тілом і після його смерті душа людини споглядає ідеї і сама знаходиться у світі ідей. Тому знання потрібно лише пригадати бо вони вже є в душі.

Ідеалізм пізнавальний Платон поширив і на пояснення соціальних відносин. Праця «Держава» стала першою спробою створити теоретичну модель ідеального суспільства в основі якої була б ідея блага блага як такого. Якщо людина не здатна пізнати благо одією ідеєю то пізнає трьома ідеями: красою співмірністю та істиною. Платон і сам зробив спробу створити ідеальне суспільство в 367 р. в Сіцилії / Сіракузи/ але зазнав невдачі бо як висловився один із класиків марксизму «Жити в суспільстві і бути вільним від нього

неможливо». Це означає в нашому випадку із Платоном що його прагнення збудувати ідеальне співтовариство ізольовано від навколишнього соціального середовища неможливо і виглядає утопією.

АРИСТОТЕЛЬ (384-322 pp. До н.е.) був першим вченим який запропонував такі методи пізнання: спостереження порівняння та опис для усіх предметів і ввів розуміння трьох розділів науки: теоретичний практичний і продуктивний. Мета теоретичного розділу науки – пізнавати істину. Практичний розділ науки зорієнтований для спрямування знань до дії а продуктивний розділ повинен створювати продукувати результати наукових досліджень. Отже Аристотель не заперечував досвід але використовував ряд ідеалістичних положень Платона. В концепції буття Аристотель виділяє два начала – матерію і форму. Матерія – субстрат річ можливість існування речей. вона не існує в чистому виді знаходиться в стані небуття. Без форми матерія не має життя енергії цілісності. Вона ще не дійсність а можливість. Форма – рушій початку те звідки розпочинається рух. В реальних речах обидва начала нерозривні : матерія завжди зеднана з рухом а рух без матерії не існує. Зв'язуючим компонентом буття як матерії та руху є форма. Сам рух є процес переходу потенційного буття (матерії) в актуальне тобто реально існуюче. Рух – це прояв активності форми в момент її зеднання з матерією. Аристотель вважав що форма – єдина активна сила а матерія – пасивна інертна несамотійна. У своїй теорії причинності Аристотель розкриває зміст чотирьох причин : матеріальної формальної діючої (продукуючої) цільової (кінцевої). Матеріальна причина – це матерія субстрат із якого утворюються усі тіла. Формальною причиною є форма що утворює сутність речі. Діюча причина розкриває джерело руху і перетворення можливості в дійсність. Ціль руху є кінцевою причиною. Наука останніх століть засвідчила що матеріальна формальна і діюча причини не можуть бути реально розмежовані (таке можливо тільки в мисленні людини) бо матерія володіє саморухом внутрішніми рушійними імпульсами а форми як самотійного начала буття взагалі не існує. Цільову причину представники

філософії розуміють двояко: ідеалістична філософія вважає що це дія божественної волі яка направляє природні процеси а матеріалістична філософія наголошує що ціль мета ставиться людиною і цільовий тип причинності існує в свідомій цілеспрямованій діяльності людини. В чотирнадцяти працях під назвою «Метафізика» Аристотель описав природу реальності її причини та принципи існування а також основні частини Всесвіту. Вісім праць «Фізики» розкривають матеріальну природу буття. В чотирьох працях «Про небеса» визнавав сферичну будову всесвіту і продовжував вважати Землю його центром. Продовжуючи основні ідеї натурфілософів Аристотель визнавав існування ефіру як речовини із якого складаються речі та вперше дав йому наукове визначення. В чотирьох працях «Метеорологія» пояснив явища зміни погоди і природу моря та небесних тіл (комет і метеоритів). В чотирьох працях «Про виникнення тварин» провів класифікацію їх 540 видів описав анатомію фізіологію та поведінку. Засвідчив свій глибокий дослідницький досвід вивчення життя бджіл і цим підтвердив свою думку що тільки дослід є дійсне джерело знання.

Теорія пізнання Аристотеля протилежна теорії пригадування Платона. Бо заснована на принципі сенсуалізму (лат.sensus –відчуття) – всі знання виникають з відчуттів. « Той хто не відчуває той нічого не знає і нічого не розуміє» – стверджував Аристотель. На основі відчуттів виникає сприйняття (тобто цілісні мисленні образи окремих речей створюються деякими видами відчуттів – зоровими слуховими тощо). Відчуття і сприйняття утворюють чуттєву ступінь пізнання. На її основі виникає наступна ступінь – мисленне логічне тобто розумове пізнання. Аристотель першим дав визначення інтелекту. З грецького на латинь це поняття пізніше було переведено як слово intelligere –розуміти . Ним визначається функція пізнавання як протилежна функції відчуття. Даючи філософське визначення інтелекта на противагу Платону він стверджував що в душі немає ніяких вроджених знань. Душа людини може бути поділена на раціональні та ірраціональні компоненти. До ірраціонального він відносив наприклад апетит та

бажання. Сам же інтелект знаходиться в раціональній частині душі та має активну і пасивну форми прояву. До пасивної форми інтелекту відносяться індивідуальні ознаки тіла людини які зникають із її смертю. Активний інтелект є творцем всього існуючого переживаючи смертне тіло він стає безсмертним. Розкриваючи дію інтелекту через мислення Аристотель обґрунтував систематичне вчення про логіку яку назвав аналітикою і дав детальний аналіз відкритого ним поняття силогізму як особливої форми умовиводу. Логіку Аристотель розкривав у працях «Аналітики 1 і 2» «Топіка» «Категорії» «Про тлумачення» «Про софістичні спростування». Всі ці праці були об'єднані його послідовниками в одну працю «Органон». У своїй головній філософській праці «Метафізика» Аристотель виклав основні три закони (мислення) формальної логіки: закон тотожності закон несуперечності і закон виключеного третього.. Розвиток активного інтелекту веде до мудрості. Мудрість є комбінацією інтуїтивного розуміння та знання початкових причин і принципів. З'єднуючись із мудрістю раціональний інтелект може привести людину до доброчинності.. Ця позиція Аристотеля є подальшим розвитком теорії пізнання грецьких натурфілософів. Однак Аристотель не зміг пояснити як відбувається перехід від чуттєвого пізнання (що має справу з одиничними речами) до розумного пізнання (що оперує загальними ідеями і закономірностями точніше знаннями про них). Проте Аристотель не став повторювати свого вчителя Платона про те що загальне існує десь окремо від одиничних речей у вигляді ідей-пробразів кожної речі. У своїй праці «Історія тварин» в десять томів античний філософ описав структуру тваринного світу на основі вивчення великої кількості систематизованих ним фактичних даних. Йому надав таку можливість Олександр Македонський надавши в розпорядження мислителя декілька тисяч людей які збирали колекцію тварин та рослин по всій Азії та Греції. Цим пояснюється конкретність доказовість увага до деталей Аристотеля в працях про біологічний світ. При аналізі природи Аристотель відповідно до своєї центральної філософської ідеї хотів відкрити в структурі тваринного світу

кінцеву мету його буття досконалу ідею. Однак такою ціллю вінцем творіння він визначив людину. Тобто питання про відношення відчуттів що дають знання про окремі предмети і загальних понять (ідеї) Аристотель залишив без відповіді. Чарльз Дарвін писав що Лінней і Кюве були двома нашими божествами хоч і в різних відношеннях.....а між іншим вони прості школярі в порівнянні із стариком Аристотелем.

На відміну від своїх попередників еллінізм (елліністично-римська філософія) античного світу засвідчив появу різноманітних конкуруючих філософських шкіл: перипатетики, стоїки, епікурейці, скептики. Усі ці школи об'єднували світоглядні риси: індивідуалізм та частково пов'язаний з ним космополітизм.

Проте як зазначає український дослідник Кононенко Т.П. цей період розвитку античної філософії мав свої особливості які полягали « по-перше у вторинності багатьох ідей....По-друге методологією тут виступає філософська еkleктика (синтез різних елементів настанов ідей) що використовує раніше відпрацьовані образи з метою виразу самотніх духовних і теоретичних побудов....По-третє відбувається поєднання філософського мислення з іншими видами духовного досвіду: містикою, релігією, міфологією – тобто сакралізація філософії... По-четверте саме у пізньоантичний період філософію було структуровано на логіку фізику й етику....По-п'яте елліністична філософія стала теоретичним підґрунтям для здійснення філософської інтерпретації нового духовного досвіду християнства».(96).

Представники (і засновники також) цих шкіл продемонстрували своїми працями етичну рефлексію яка знайшла свій зовнішній вираз у різноманітних теоретичних системах що увібрали в себе також імперативні вислови практичної моралі і життєвої мудрості. Оскільки домінуючим прийомом дискурсивного мислення античного періоду розвитку цього періоду філософії поряд із догматизмом був і скептицизм у формі сумніву то системи

згаданих шкіл засвідчують собою вже наукову етику з її базовими принципами та категоріями.

Перипатетики наслідували вчення Арістотеля епікурейці – атомістів стоїки Геракліта Сократа Платона.

Філософська школа «САД» .Епікур(341-270 рр до н.е.) став засновником цієї школи після прослуховування лекцій Аристотеля в Академії Платона.Переписка Епікура з учнями і послідовниками Платона і Аристотеля стали теоретичною базою його праці «Головні доктрини». В ній він продемонстрував розуміння світу і розкрив структуру філософії:в таких розділах: Канонічна –вчення про логіку;Фізична –вчення про атомну будову світу;Етична – вчення про моральну красу життя.

; Будучи послідовником Демокріта Епікур доводив що об'єктивною (онтологічною)підставою свободи людини є спонтанний рух атомів.Атоми з яких складаються живі істоти природа і навіть боги мають форму розмір і вагу.Під дією ваги атоми здатні падати вниз.Але процесі падіння атоми здатні відхилятися від заданої траєкторії.Саме таке вільне «ухиляння» атомів від заданої траєкторії лежить в основі будови реального світу.та поведінки людей. .Боги згідно Епікуру мають в собі вже всі сутнісні риси атома.Тому вони настільки зосереджені на самосприйнятті що для них немає потреби втручатись у зовнішній світ бо так може бути зруйноване їх власне блаженство. Так Епікур прагнув пояснити природу блаженства щастя та задоволення і стверджував що вони і повинні бути метою життя конкретних людей .Людина повинна бути вільною у своїх вчинках адже свобода запрограмована природою атомів.Людина також не повинна боятися смерті бо поки людина жива то смерті немає а коли смерть приходить то людини вже живої немає але щоб так сприймати світ потрібно займатись філософією. «Тому і юнаку і старому слід займатися філософією: першому –для того щоб старіючи бути молодим благами... а другому для того щоб бути водночас молодим і старим унаслідок відсутності страху перед майбутнім (213)...

Школа кініків (в іншій транскрипції _циніків) сформувалась в 4 ст.до н.е і проіснувала до 6 ст.н.е. Засновниками були учні Сократа Антисфен і Діоген Синопський. Вони критично ставились до вчення Епікура. Життєвим ідеалом кініків була абсолютна свобода людини від людських та божественних законів. Їх етична концепція виражала протест безправної частини суспільства проти влади та багатства. Змістом цього протесту була постійна демонстрація своєї індивідуальної свободи від існуючих моральних норм поведінки. Кініки пропонували людству вернутись в природу жити в природних умовах без норм моралі. Вони називали себе «громадянами світу» «космополітами» тобто людьми світу громадянами Землі а не якоїсь одної території (країни).

Один із кініків Зенон із Кітіона (335-264 рр до н.е.) почав вчити людей стриманості публічно виступаючи в галереї-портику під назвою Стоя що і спричинило створення назви цієї нової школи – стоїцизм. Стоїки подібно Аристотелю вважали що існує єдиний світ долю якого як і окремої людини визначає бог-логос частиною якого є розум людини. Стоїки проповідували зневажливе ставлення до фізичного та духовного страждань небезпеки та смерті. Ідеалом стоїків є мудрець який не протистоїть долі а підпорядковує своє життя фатуму. Покірність перед долею переходить у внутрішню свободу людини бо її думки та практичні вчинки не піддаються страху за власне життя та земне благополуччя.

Скептицизм. Засновник цієї школи Піррон (360-270 рр до н.е.) заперечував істинність отриманих знань проповідував стриманість у міркуваннях про природу речей. Вже наївна діалектика натурфілософів сприяла встановленню постійної мінливості та плинності речей наявність суперечностей між чуттєвими враженнями та поняттями людського інтелекту. Також софісти висловлювали сумнів в існуванні об'єктивної істини та можливості її достовірного пізнання. Скептики довели до апогея міркування про роль сумніву в пізнанні. Все що людина вважає своїм знанням про світ насправді є лише конгломератом його думок заперечити або

доказати які ніхто не здатний. Такі основні ідеї грецьких скептиків. Негативним наслідком появи пізнавального скепсису було падіння зацікавленості та довіри до пізнавальної могутності людського розуму. Об'єктивною причиною формування кризових явищ у сфері філософії науки та культури була криза рабовласницької демократії в Греції.

Давньоримські послідовники грецького скептицизму розгорнули основні ідеї скептичного мислення людини в 15 троп-аргументів якими можна доказати неможливість пізнання істинної природи речей.....

Позитивом появи скептицизму в розвитку філософського наукового пізнання стало те що представниками даної філософської течії вперше було поставлено і досліджено проблему можливостей та меж пізнання. В сучасній філософії науки та культурі загалом і тепер обговорюються питання щодо можливостей людини в пізнанні та перетворенні навколишнього світу.

Тема №2 СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Середні віки охоплюють тисячолітній період існування феодальних відносин на переважній частині території тодішньої Європи. Початок Середньовіччя прийнято пов'язувати із падінням Римської імперії традиційно з 476 року. Закінчується цей історичний період приблизно в 15 ст. з початком епохи Відродження. Сучасний український дослідник історії філософії Н.Хамітов зазначає що поняття «Середньовіччя» можна трактувати в двох аспектах: широкому і вузькому. У широкому аспекті – це культура християнських країн і взаємодіючі з нею інші культури перших сторіч нашої ери аж до епохи Відродження. У вузькому аспекті під Середньовіччям варто розуміти католицьке Середньовіччя тому що саме в католицькій культурі визрів специфічний феномен Середніх Віків тобто віків між Античністю і Відродженням. (53). ще до другої половини XX ст. середньовічна філософія що перебувала в лоні християнського релігійного світобачення сприймалась як відступ назад порівнянно із античною філософією в контексті ідеї прогресизму розвитку світової культури. Однією з причин такої інтелектуальної оцінки цього періоду західноєвропейської філософії

визнається стан відповідного ідеологічного змісту суспільних відносин що проявлявся в апологетиці християнського філософського середньовіччя з одного боку і критиці основ християнства домінуючою (причому не безпідставною) філософською доктриною що базувалась на принципах діалектико-матеріалістичного розуміння історії. Таке ідеологічне протистояння суперечило діалектико-матеріалістичній ідеї безперервності розвитку філософського знання.

Головною рисою середньовічної філософії в Європі є її релігійно-християнський зміст. Середньовічна філософія сформувалась як теоретична парадигма на основі вчень Платона та його послідовників; на основі ідеалістичних аспектів філософської концепції Аристотеля а також на основі патристики тобто вчень «отців церкви» християнських релігійних мислителів. 2-8 ст. Окрім того в основу середньовічної філософії лягли головні ідеї християнського світогляду спільні для всього історичного періоду його існування: 1) Ідея троїстості Бога як Творця Спасителя і Святого Духа; 2) Ідея свободи вибору Добра або зла; 3) Ідея посмертної віддяки і божественного милосердя і прощення при наявній практиці покаяття; 4) Ідея апокаліптичного завершення людської історії як «одкровення» про кінець одного періоду буття людини і початок нового. Для середньовічних мислителів найбезмежніше і найдосконаліше буття – Бог має свою конкретну форму втілення – людину як подібність Бога на Землі для пізнання того ж самого буття – Бога. Проте людина повинна знати межу своїх пізнавальних можливостей. Людина не повинна зазіхати на Божу велич обволокувати себе ореолом божественної святості. Бог як істина джерело сенсу життя і моральний ідеал недосяжний земній людині з її інтелектуальною працею та самовдосконаленням. Бо пізнаний Бог вже перестає бути богом. Таке попереднє встановлення меж пізнання викликає суперечність між бажанням пізнати та можливістю пізнати яка виступає підставою для подальшого розгортання гносеологічного песимізму агностицистського змісту. Тому на авансцену предметного поля філософії

виходить домінантною ірраціональна сторна пізнавального відношення – віра в її релігійній інтерпретації. Віра стала способом дійсного буття середньовічної людини як ремісника феодала так і філософа а релігійна істина виражала межі цього буття. Віра була способом відбору та передачі істин їх історичного розвитку конструювала межі людського пізнання. Християнській вірі з одночасним формуванням моністичної картини світу приписувалась функція заперечення пояснення небожественного походження матеріального світу. На фоні пануючого релігійного світогляду в філософсько-теологічному та природничонауковому середовищі визрівала інтелектуальна суперечність між вірою в здатність «вірою» пізнати божественні істини вірою в здатність «не вірою» а розумом тобто чуттєвим та раціональним компонентами людського розуму пізнавати світ. Ця суперечність стосувалася і визначення першості релігійної віри чи раціонального прагматичного розуму в досягненні наявних божественних істин. так в лоні християнського середньовіччя визріла дихотомія пізнавального відношення «ірраціональне-раціональне» яка набувала різного змісту і в подальші історичні епохи розгортання філософського і наукового пізнання.

Людина не може подавити свою когнітивну (пізнавальну) функцію навіть тоді коли здійснює акт відношення «людина-Бог» через молитву. В протилежному випадку людство прийшло б до стану «блажених тварин» (Тіллїх) про який також писав Ф. Ніцше що «остання людина» знає все і ні в чому не зацікавлена. Тому у філософському середовищі посилювався сумнів у доцільності дотримання божественних істин і божественної благодаті. Цей сумнів пореходив у суперечність із релігійною вірою яку намагались вирішити Аврелій Августин Пер Абеляр Тома Аквінський та інші мислителі даного періоду розвитку філософії і науки.

АВРЕЛІЙ АВГУСТИН (БЛАЖЕННИЙ) (354-430 pp.) – найбільш відомий масовій свідомості представник періоду формування середньовічної релігійної філософії –патристики тобто вчення «отців Церкви» і на якій

також було зфокусоване історичне протистояння прихильників та опонентів світової значимості середньовічної філософії.. Аврелій Августин є автором відомої «Сповіді» написаної під впливом від захоплення Риму вестготами в 410 році. а також трактатів «Про Град Божий» «Про Трійцю» та інших. На його думку світ є реалізацією волі Бога і міг виникнути лише тому що бог має уяву про світ. Бог є первинним і тільки він володіє необхідним існуванням. Буття всього земного є в тому чи іншому випадку випадковістю. А розум людини є лише проявом її земного походження. Рогортаючи свою концепцію тривимірності часу як минуле теперішнє і майбутнє Аврелій Августин стверджує що осягненню піддається тільки теперішнє як прояв минулого і одночасно майбутнього. всі три виміри часу існують одночасно але людський розум не здатний їх осягнути врізнобіч бо майбутнє приходить невідомо звідки а минуле відходить невідомо куди подібно до морських припливів та відпливів реальним є тільки теперішнє бо воно є теперішнє минулого і теперішнє майбутнього. Ці два види теперішнього реально існують будучи перше в пам'яті чи спогаді друге в сподіванні покладанні надії. Для Аврелія Августина час не є фантазією людини він є реальність але реальність створена як і сам світ. Тимчасовість створеного Богом матеріального світу не надає можливості визнати вічно існуючими ті речі що створені «людиною-прибульцем» яка сама є тимчасово існуючим продуктом Божої творчості. Розглянувши дихотомію буття в її основних модусах (вічність-тимчасовість тіло-душа (розум) тварина-людина людина-бог розум –відчуття) и Аврелій Августин прагнув відшукати те що єднає протилежності кожної з цих бінарних опозицій. Так у його філософській системі буття минулого і майбутнього єднається теперішнім матеріального і духовного –їх констатацією результатом мистецтва Бога творити смертність людини та безсмертність Бога –розумом розум людини та розум бога модусом вічності потворну недосконалість частин світу та досконалість світу як цілого –красою та добром. Так ним окреслюється цілісна картина світу. В якій залишається невирішеним ще питання

здатності пізнання істинності даного буття світу. Оскільки людина обмежена у своїй творчості тимчасовістю свого існування то вона має і обмежені можливості пізнати своїм розумом цей світ. Тому підтримуючи думку Платона і платоніків (Плотіна) щодо обмежених пізнавальних можливостей людини Аврелій Августин також розкриваючи здатності людського розуму (пам'ять або спогад споглядання і надію) обмежує їх пізнавальну дію. Філософ пропонує розпочинати хід пізнання з пошуку відповіді на питання хто є людина звідки вона з'явилась у світі чому вона є тимчасовим прибульцем у цьому світі. Логічним початком розгортання людиною знання про себе і світ називає незнання. Тому пізнавальний шлях людини йде від незнання через пізнавання своєї сутності і сутності світу до знання істини. Пізнати істину людина може діалектичним мисленням. Аврелій Августин не відкидає метод пригадування в пізнанні однак стверджує що реальне діалектичне мислення дозволяє швидше за довготривалий процес пригадування отримувати істинне знання. Діалектичне мислення сприяє усвідомити наявність антиномічності явищ і процесів буття і визнати за істинне лише одну із наявних опозицій буття. «Якщо у світі чотири стихії то їх не п'ять. Якщо сонце одне то їх не два. В одному місці не може світити сонце і одночасно бути ніч....». В акті пізнання слід повірити в божественну благодать тільки після цього спонуканням волею приступити до пізнання істини. Оскільки воля є модусом розуму а віра передує розуму в пізнавальному акті то віра стає гносеологічним аргументом активності дії розуму. Засобом віри по спонуканню розуму до активної пізнавальної дії є воля. «Це і стало визначальною засадою – пише В. Кондзьолка – формування його знаменитої максими: *Intelligere ut credas crede ut intelligas* (Зрозумій щоб повірив і вір щоб зрозумів)». Даний постулат засвідчує визнання Аврелієм Августином діалектичного взаємозв'язку віри та розуміння (інтелекту) як способів пізнання істини розумом. В реальному житті свого буття людина не все в що вона вірить здатна зрозуміти. Розум та знання єдині однак знання і віра не співпадають: «не все те я знаю чому вірю». Так

Аврелій августин приходять до висновку що ні віра ні знання нічого не варті без авторитета. Бог-істина і є тим найвищим авторитетом для людського розуму і визнанням якого Августин засвідчує свою шану платонізму. ..Авторитет не наділений тілесністю є вічним і саме він замикає операційність мислення від незнання людиною себе як початку пізнавального процесу до Бога-істини як логічного завершення активної дії людського розуму. Так Аврелій Августин використовуючи особливості людського сприйняття світу та віру в авторитет прагне сформувати в масовій середньовічній свідомості образ єдиного бога уніфікувати християнським монотеїзмом еклектизм земних житейських людських бажань прагнень міркувань про власну сутність у цілісну картину світу ядром якого є Бог. Протиставляючи Бога (добро) як буття і зло як небуття Августин ввів у релігійну філософію принцип креаціонізму- думку про те що Бог створив світ із нічого. До акта творіння нічого не було навіть пасивної матерії (згадаємо Платона і Аристотеля). Августин схилився до фаталізму- уявленню про початкову визначеність долі людини надприродними силами. Однак він пояснював розвиток цивілізації не як хаотичне топтання людства на місці а закономірний направлений процес.

Отже патристика є особливим явищем в середньовічній філософії яке було релігійною реакцією на виникнення єретичних вчень що загрожували цілісності християнства та непорушності християнських принципів буття світу. Одним із таких єретичних вчень був гностицизм який стверджував що чуттєвий світ був створений нижчим богом по імені Іалдаваоф- бунтівним сином Софії (небесної мудрості). Довгий час верховний бог представляв Іалдаваофу максимальну свободу дій але все-таки послав свого сина щоб той вселився тимчасово в земне тіло Ісуса та звільнив людство від невірного вчення Мойсея. Вважається що гностицизм був свого роду компроміс між язичництвом і християнством. Деяко пізніше сформувалось манихейство - течія названа в честь персидського правителя Мані (216-270 pp.). В манихействі зєднались християнство і зороастризм що проявилось в

роз'ясненні зла як позитивного принципу втіленого в матерії на відміну від добра втіленого в духовності. так виникало протиставлення матеріального і духовного матерії і духа яке отримувало своє розгортання в подальших філософських системах аж до появи марксистської філософії.

ПЕР АБЕЛЯР(1079-1142 рр.)- французький філософ богослов і поет. При монастирі під Парижем написав діалектичний трактат «Так і Ні» в якому поставив 158 запитань християнським догматам і у своїх відповідях посилався на міркування відомих античних філософів зокрема Сократа. «Самий перший ключ до мудрості-писав Пер Абеляр- це постійні і часті запитання... тому що сумніви приводять до дослідження а дослідження приводить до істини». Цими думками Пер Абеляр повторював позицію Сократа щодо пошуку істини через сумнів. Сумніви та роздуми привели його до захоплення схоластичною діалектикою. Однак в суперечках із теологами Пер Абеляр розвинув вчення назване пізніше концептуалізмом і згідно якого загальні поняття не володіють самостійною онтологічною реальністю. В той же час ці загальні поняття відображають об'єднані в людському розумі подібні ознаки одиничних речей. Заперечуючи схоластичний реалізм на противагу номіналізму представники концептуалізму стверджували що в одиничних предметах існує загальне на основі якого виникає концепт виражений словом. Для поглядів самого Пера Абеляра притаманний раціоналізм бо попередньою умовою віри у нього виступає розум («розумію щоб вірити»). Драматизм свого власного життя наповненого внутрішньою інтелектуальною конфліктністю Пер Абеляр описав у праці «Історія моїх страждань». Пер Абеляр розмежував чуттєвий і раціональний компоненти осягнення істини. На його думку чуттєве пізнання є початком ходу пізнавальної дії людини. Через відчуття нагромаджується пізнавальний матеріал про одиничні самостійно існуючі речі і завдяки якому формуються універсалії в словах що вже мають певний смисл. Однак Пер Абеляр перевагу віддавав інтелектуальним здібностям розуму людини пізнавати істину. Філософ вказував що інтелект може давати помилкове знання і однією

із суттєвих його помилок є те що одні і ті ж слова вживаються різними авторами в різних значеннях.тому завдання філософа полягає в осмисленні саме такої ситуації застосування та тлумачення одних і тих же понять тоді суперечності тлумачення істини будуть вирішені і софістика буде розвінчана діалектикою заперечення хибних та утвердження істинних доказів.

Міркування Пера Абеляра про віру свідчать про його досить скептичне ставлення до спроб застосувати віру в якості щита яким прикривають незнання. Віра є не просто звичайне вживання слів за яким немає нічого крім помилкового суб'єктивного переконання яке неможливо пояснити ні слосом ні досягнутим розумом.Віра стверджує Пер Абеляр полягає в духовному розумінні суті того в що віриться.Він визнає існування різних напрямків релігійної віри: язичницької юдейської та християнської.Однак в уявній бесіді між філософом юдеєм та християнином Пер Абеляр міркуваннями філософа стверджує що головним в пізнанні є розум і вірити потрібно доказам саме розуму а не думці людей яка базується на віррі в авторитет.тому потрібно розрізняти віру сформовану на авторитеті і віру підкріплену доказами розумного пізнання.В структурі засобів філософського пізнання згідно його міркувань авторитет займає останнє місце або зовсім не береться до уваги.

ТОМА АКВІНСЬКИЙ(1225-1274) є одним із визначних представників схоластики – наступного періоду розвитку середньовічної філософії.Основні положення католицької релігійної філософії виклав у працях «Сума теології» і «Сума проти язичників». Тома Аквінський пояснював світ як ієрархічну систему центром якої є бог. Матеріальній сфері протистоїть духовна а людина поєднуючи в собі матеріальні і духовні начала знаходиться найближче до бога із усіх живих істот.Любе явище світу наповнене сутністю та існуванням.Однак для людини та живої і неживої природи сутність не співпадає з існуванням.Лише в богові його сутність та його буття тотожні між собою.

Згідно вчення Томи Аквінського існують субстанційні і акциденціальні форми буття світу. Субстанції існують самі по собі акциденції - тільки у звязку із субстанціями. На нижчому ступені формами є мінерали та інші речовини наступний ступінь демонструє буття форм як кінцевих причин і деяким речам (рослинам) притаманна відповідна цілеспрямованість. На ступені буття тварин форми предстають як діючі причини. І найвищою ступінню буття є форма як дух яка не може бути організуючим началом для матерії а виступає самостійно сама по собі. саме з цієї причини людська душа є безсмертною. В міркуваннях томи аквінського закладена спроба логічного доказу онтологічно різнорідного світу та існування бога. Його філософська новація полягає в запереченні августинівського погляду на людину-елемента античного світу-якосмосу та звуженні її пізнавальних здатностей до віри. Пізнавальний акт бере свій початок з визнання буття першопричини-Бога вірою і завершується тим же самим початком який став метою кінцем активної пізнавальної дії людини. Так Тома Аквінський замикає пізнавальний акт з якого людина з її розумом вийти не може. Розуму така дія направлена на осягнення бога непідвладна. Оскільки філософія є розумна активність людини то вона не дає людині можливість пізнавати бога. Це можна здійснити теологічним мисленням яке базується на божественному одкровенні і тому стоїть вище філософських дисциплін. Пізнати розумом Бога можуть лише деякі люди. Так філософ доводить думку - все те що людський розум не може осягнути повинне прийматись вірою.

Тома Аквінський вважав що людське пізнання Бога має три свої власні прояви: через розум (інтелект) через откровення та інтуїцію. Тобто філософ стверджував що пізнання можна здійснювати не тільки через віру а й розсудком. Щоб пояснити як можливе пізнання бога Тома Аквінський конкретизує своє розуміння природи людського інтелекту. Інтелект людини може давати істинні знання про предмет лише тоді коли пізнає форму в усій її повноті. Пізнавальними здатностями людського інтелекту є логічні операції синтезу і аналізу. Він розрізняє актуальний і потенційний стани

інтелекту.Потенційний інтелект має здатність переходити в актуальний стан свого прояву а це дає можливість актуалізувати матеріальні речі як об'єкти пізнання. Тому все знання людства має також ієрархічно організовану систему в якій найвищою є богослов'я як вчення що найближче стоїть до Бога.Філософія є проявом розуму людини і вона не може стояти вище богослов'я.різниця між теологією і філософією як і наукою лише в тому що наука пояснює ті явища і процеси матеріального світу які підпорядковані закономірності.А ті сфери в які неможливо проникнути людським інтелектом та інтуїцією осягаються через откровення.Тому між філософією і теологією немає ніякої суперечності:філософія повинна служити теології формулюючи догмати християнської релігійної віри в категоріях розуму. Так Тома. Аквінський прийшов до логічного обґрунтування існування Бога п'ятьма тезами-аргументаціями:1)все що рухається повинно рухатись іншим тому є першорух (першодвигун) як поштовх і яким є бог; 2) оскільки світ складається із причин то повинна бути першопричина і нею є бог. Бо не може бути щоб щось було першопричиною самого себе.3)у світі є випадк та необхідність.Випадок залежить від необхідності а нею є бог.4)весь світ структурований за якість і має бути навища якість (досконалість) і нею є бог. 5)світ збудований на принципах корисності та цілеспрямованості а ця властивість буття світу не може виникнути стихійно.отже існує така розумна субстанція яка цілеспрямовано направляє всі речі до реалізації конкретних цілей і такою субстанцією є бог.Сама ж людина визначається ним як єдність дихотомічних опозицій способів пізнання: інтелекту і чуттєвості розуму і любові.Найвищою з цих пізнавальних опозицій є любов до бога як єдиний спосіб істинного пізнання.Оскільки бог є сама досконалість то і любов до нього є також найдосконаліший із притаманних людині способів його пізнання.Пізнавальний оптимізм Томи Аквінського набуває ознак чітко вираженого ірраціонального змісту як начебто найдосконалішої форми буття людини.Розуму інтелекту в оптимістичному ставленні до пізнання світу він відводить допоміжну роль.

Отже суб'єкт пізнання не зазіхає на божественну велич не прагне бути як бог.сама багатомірність життя не здатна порушити монізм релігійної самосвідомості що проявлявся в конкретних актах містичного мпоглядання суб'єкта пізнання .Бог-істина і джерело сенсу життя недосяжний інтелектуальною працею і к ідеал недосяжний земній людині з її моральним самовдосконаленням.однак людина не може подавити свою когнітивну функцію тавить тоді коли вона здійснює акти молитви.Людство не може втратити пізнавальної функції свого життя. В протилежному випадку людство прийшло б до стану «блажених тварин» (Тіллїх) про який говорив також і Ф.Ніцше що «остання людина» знає все і ні в чому не зацікавлена.тому в надрах культури середньовіччя формувався сумнів у доцільності дотримання божественних істин .Цей сумнів входив у суперечність із християнською вірою і яку намагались вирішити середньовічні філософи і теологи. Назрівала криза християнської релігійної гносеології на підставі тупикової систематизації інструментарію метода пізнання.: якщо початок розгортання середньовічного раціоналістичного мислення в патристиці демонструється конкретно-історичним змістом пізнавального оптимізму сфокусованого в предметі філософії і теології то пізніє середньовіччя схоластичної школи звівши пізнавальну дію до формально-логічних принципів мислення та відмовившись від онтологічного доказу буття бога заклало основи гноснологічного песимізму.Для середньовічного християнства весь земний світ є середовищем необхідних тілесних і душевних страждань такого стану душі при якому можна досягнути радості та істиного задоволення духу лише в майбутньому потусторонньому житті.Оскільки земний світ на думку християнських релігійних філософів і теологів є втіленням божественного наміру і знаходиться підзаступництвом і опікою Бога то християнин повинен служити Богу в реальному світі. Таким чином світоглядний принцип безперспективного безрадісного життя для людини втрачає свій сенс і вона отримує оптимістичну впевненість в своїй подальшій життєвій перспективі- земне існування стає підготовчим періодом

для майбутнього потойбічного благодатного життя.так в надрах середньовіччя визрівала епоха відродження з її конкретно-історичним природничо-науковим оптимізмом з відновленням статус-кво активної пізнавальної інтелектуальної здатності людини приглушеної життєвською апатією істинного християнина-європейця під впливом в масовій свідомості світоглядної установки про всемогутність Бога-творця і мізерність людини-прибульця.

Одним із найбільших досягнень середньовічної європейської філософії визнано розуміння її представниками безсмертності людської душі яка створена Богом за власною подобою та образом і яка повинна прагнути злиття самої себе із своїм Творцем. В системі філософської культури Середньовіччя істина та віра синтезують в собі відповідні стани масової свідомості. Віра була способом дійсного буття середньовічної людини як ремісника феодала так і філософа.Істина виражала межі буття людини. Віра була способом відбору та передачі істин їх історичного розвитку.Віра також конструювала через божественні істини межі зміни людського пізнання межі зміни пізнавального оптимізму.Домінуючими напрямками філософії в середньовічну епоху були реалізм номіналізм концептуалізм.

Тема № 3 ФІЛОСОФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ..

Епоха Відродження розірвала домінуючу тенденцію розуміння людини як пасивного субєкта своєї власної історії.та відкрила нові можливості прояву людського духу.Починаючи з ХУ ст. відбуваються зміни в соціально-економічній та духовній сферах суспільного життя.Людина почала проявляти силу прометеївського духу невіддільного від її сутності. В 1445 р. здійснилося перше в історіїєвропейської цивілізації печатне видання Біблії.А з 1450 р. розпочинається регулярне книгодрукування. Менше ніж за 50 років книгодрукування проникає в 12 європейських країн і до 1500 року вже нараховується близько 40 тисяк екземплярів друкованих книг. Появляються перші науково-технічні організації подібні до Академії таємниць природи (Academia Secretorum Natural)створеної в 1560 р. в Неаполі (Італія).

Посилено вивчається техніка та винахідницька справа. Розпочинається друкування спеціальних праць з машинознавства та впровадженню машинної техніки у виробництво. І сьогодні велике пізнавальне значення праці «De metalika» Агріколи (1556 р.) Рамеля (1558 р.) Зонка (1607 р.). В ці роки закладаються основи механіки тобто вирішуються самі різноманітні завдання машинознавства та машинобудівництва. В цей період виникають знамениті твори Леонардо да Вінчі. Наука отримувала нові функції – із слуги богослов'я та схоластики вона перетворюється в служанку виробництва. Остаточне звільнення природознавства від релігійних догматів розпочинає своє літочислення з друку Коперника «Про обертання небесних сфер» в 1543 р. після смерті її автора. Паралельно з інтересом до природознавчих знань і техніки зростає зацікавленість до гуманітарного знання та розуміння його ролі в осмисленні людини. В 1516 р. виходить на полки книжкових магазинів знаменита праця Томаса Мора «Утопія». Декількома роками пізніше Макіавеллі під впливом власного бажання допомогти суспільству знайти більш ефективні форми управління друкує свою працю «Державець». Однак суспільній свідомості народних мас потрібно було не так знання законів природи чи механіки небесних тіл як нове бачення статусу людини в наявному коловороті життя. Таку історичну місію виконав ДАНТЕ АЛІГЄРІ (1265 -1321 рр.). Його інтелектуальному літературному пориву Європа зобов'язана відродженням високих ідеалів гуманізму які були прервані епохою середньовіччя. В «Божественній комедії» Данте показав сучасну йому епоху її духовний та матеріальний зміст через опис свого власного життя. А введенням вперше в середньовічній літературі образ класика язичницької літератури римського поета Вергілія автора поеми «Енеїда» Данте проклав інтелектуальний місток через середньовіччя між відроджуваною Європою та її античним періодом. За ним появились Франческо Петрарка (1304-1374 рр.) Джованні Бокаччо (1313-1375) Лоренцо Валла (1407-1457 рр.) Мішель Монтень (1533-1592 рр.) Джордано Бруно (1548-1600 рр.). Відродження є таким періодом (14-16 ст.)

розвитку європейської культури (Західна і Центральна Європа) який називають переходом від середньовічної філософії і науки живопису графіки літератури архітектури театру до культури Нового часу. В даному періоді розрізняють романське відродження що завершується Реформацією і германське Відродження що породило вже згадане явище Реформації і сприяло появі такої течії християнства як протестантизм. В цю епоху відбулось відокремлення проявів так званої світської філософії від теології і оформлення її у самостійну інтелектуальну філософську парадигму світорозуміння співіснуючу із релігійною філософією.

.Прагнення інтелектуальної спільноти в умовах внутрішньої конфліктності духовного життя вирчатись з-під впливу релігійної ортодоксії виглядало героїзмом в гуманістичному аспекті його осмислення мужнім вчинком людини-субєкта пізнавальної активності. Філософи цього періоду намагались відновити гносеологічну функцію інтелекту повернути йому втрачений Середньовіччям домінуючий статус у пошуку істини. Так появилась потреба постановки проблеми «героїчного ентузіазму» її філософсько-етичного обґрунтування у контексті гносеології і яку успішно реалізував ДЖОРДАНО БРУНО (1548-1600 рр.) В його гносеології субєктом пізнання виступає людина-ентузіаст. Пізнавальна активність «Ентузіаста» є сутнісною стороною життєдіяльності людини. Її активність як реального в «плоті і крові» субєкта наділеного Актеоном-інтелектом наділена діяльнісним змістом. Актеон своїми думками цими «гончими та сторожовими псами» намагається досягнути істину пізнанням революції та круговороту в природі. Пізнаючий інтелект творить об'єктивний світ не тільки тим що створює його ідеальне відображення через існуючу сітку категорій та законів а й створює самі форми цього відображення його понятійно-категоріальний апарат відповідну логіку прояву пізнавального ентузіазму і цим він змінює себе. Мета життя людини-субєкта полягає в пізнанні «божественної мудрості» та «божественної краси» - джерела ідей океану істини та блага. Тому Дж.Бруно формулює думку що об'єктом пізнавальної

активності людини на відповідному етапі її розвитку стає саме пізнання оскільки містить в собі вже елементи божественної істини в знятому виді

Діалогічною вербальною формою спілкування своїх героїв-Трансілло та Чикади мислитель демонструє ієрархію пізнавальних здатностей людини як три ступені наближення до істини: відчуття, розум та інтелект. Чуттєвість не бачить нескінченності, не виводить знання за межі «напівістин». Розум наділений здатністю синтезувати розрізане чуттєве знання. А дійсне знання досягається тільки інтелектом. Саме він як вищий прояв душі може продемонструвати загальну закономірність природи субстанції, що поєднує в собі красу, благо та істину. Пізнавальний ентузіазм людини містить в собі не тільки її підвищену емоційну реакцію, в ньому є раціональні компоненти, до яких крім інтелекту відносяться надія з її цілеспрямованістю і воля. Дж. Бруно скептично ставився до католицької доктрини одкровення та неоплатонічного вчення про «містичний екстаз» як способів пізнання. Ініціатива в пізнавальній діяльності людини належить інтелекту, волі, завзяттю та дослідницькій думці. Проте сумнів у нього не переростає в єдино вірний спосіб пізнання, а функціонує як вихідний пункт пізнання на противагу схоластико-теологічному принципу ролі авторитету в досягненні істини. Розум людини, стверджував філософ, ніколи незаспокоїться на досягнутому в пізнанні, весь час буде домагатись пізнавати нову істину, йдучи від пізнаної до ще не пізнаної істини. В ході пізнання надія, радість, фантазія, терпіння, пристрасть, бажання як модуси ентузіазму набувають такої цілеспрямованості, що дає волю людині, маючи сумнів, що буде ще колись існувати земним життям, бажати зрозуміти все істинне йти все далі і далі в досягненні істини, про яку вона завжди мріє.

Якщо Дж. Бруно вірив, то Галілео Галілей (1564-1642) знав – писав про долю та світогляд цих двох мислителів епохи Відродження, німецький філософ XX ст. Карл Ясперс. Якщо Дж. Бруно помер смертю мученика і не відрікся від істини, що Земля крутиться навколо Сонця, то Г. Галілей відрікся такого ж твердження. Однак істина залишилась істиною і зречення її

предьявника не зачіпила. Відмінність між цими двома мислителями в тому що є істина яка не постраждала від зречення і не перестала бути істиною як це сталося із Галілеєм і є та ж сама істина яка не постраждала від незречення як це сталося із Бруно.

Галілео Галілей замінив птолемейський геоцентризм в астрономії геліоцентризмом. Згідно такої наукової позиції впливало що людина є такою ж звичайною істотою як і люба тварина чи рослина. і тому не може бути центром створеного світу. Однак протестанти а пізніше католики опротестували таку точку зору. Інквізиція запропонувала Галілею відректися поглядів що ґрунтувалися на експериментальному підтвердженні ідеї Коперника про те що Земля крутиться навколо Сонця. що Галілей зробив.

Отже для германського Відродження характерні такі риси: 1) обґрунтування художньої творчості як домінуючої діяльності людини і яка є адекватною її сутності; 2) визнаання і утвердження творчого начала над пізнавальним бо художник подібно богу творить світ як щось нове чого раніше не було. 3) декларувався принцип універсалізації людської сутності. прикладом втілення такого світоглядного принципу була жмттєдіяльність Леонардо да Вінчі.

Більш глибокий філософський аналіз суті людини і її місця в світі здійснив філософ католицького віросповідання МИКОЛА КУЗАНСЬКИЙ (1401-1464 рр.). Він заклав основи нового філософського вчення –пантеїзму згідно якого Бог і світ є єдиним бог начебто розчинений у світі він присутній у кожній найменшій частинці матеріального світу. Тому людина своїм розумом наближається до бога досягаючи його як єдність протилежностей :бога як абсолютного мінімуму і бога як нескінченності. Тому кожна річ і людина також містить в собі весь світ в згорнутому виді тобто люба річ є мікрокосм при одночасному існуванні макрокосму. Породжуваний богом світ є безкінечністю тобто максимумом. Єдине (Бог)умовно називається мінімумом завдяки своїй глибинності та неподільності. мінімум постійно розгортається в максимум і так він породжує Всесвіт як актуальний

максимум в якому зливаються єдине і безкінечне. Свою філософську концепцію М. Кузанський виклав у праці «Про вчене незнання». Вчене незнання є усвідомленням різномасштабності невідповідності неузгодженості суперечливості між кінцевим людським розумом і нескінченним богом. Безмежна сутність речей вказує пізнанню процес сходження від кінцевого чуттєвого світу до досягнення нескінченної його сутності.

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ (1469-1536 рр.) Найбільш відомою працею цього філософа є твір «Похвала глупству» в якому висміює буденне світосприйняття з його здоровим глуздом і критикує розум мудреця з його презирливим ставленням до життя. Тому в суспільстві все має глупоту і робиться дурнями серед дурнів. Іронізм філософського трактування світу Еразмом Роттердамським підводить до усвідомлення трагічності буття людини через те що вона (людина) не має меж самій собі.

Отже для романського Відродження характерні такі риси: 1) Містицизм як спосіб світорозуміння згідно якого віра домінує над розумом а божественне над людським. Містичне споглядання є первинним у пізнанні а логічне мислення – похідним вторинним. 2) Фаталізм згідно якого життя людини спрямовується зовнішніми силами долю змінити неможливо і сама людська активність детермінується потусторонніми силами. Світогляд германського Відродження не приймає ідею романського Відродження про творчу активність людини подібно активності Абсолютного Творця (Бога).

Тема 4 ФІЛОСОФІЯ ЄВРОПИ XV-XI ст.

Даний період розвитку називають Новим та Новітнім часом розвитку європейської філософії та науки. В ході розгортання капіталістичних економічних відносин перед наукою і технікою сформувалось соціальне замовлення – розгорнути систему наукових дослідень та технічних розробок які сприяли б розвитку промислового виробництва нарощуванню прибутку та перемог у конкурентній боротьбі. Накоплення емпіричного матеріалу вело

до ломки старих теорій та перегляду принципів організації знання на основі систематичного дослідження природи. М. Коперник формулює гіпотезу про те що Земля рухається навколо Сонця. Астроном Т. Браге який вважав що Сонце та Місяць крутяться навколо Землі висловив думку щодо обертання всіх інших планет навколо Сонця. Кеплер підтримуючи концепцію Коперника відкриває закони руху планет. Галілео Галілей формулює закони інерції вільного падіння тіл згідно якого прискорення при падінні тіла однакове для тіл з різною масою сформулював принцип відносності руху. За допомогою збудованого ним телескопа Галілей відкрив гори на Місяці супутники Юпітера фази у Венери плями на Сонці. В 1614 році Непер публікує відкриття логарифмів. Ньютон і Г. Лейбніц незалежно один від одного розробляють диференційне та інтегральне обчислення. Р. Декарт зробив своїми працями значний внесок у розвиток аналітичної геометрії. В цей період створюються перші телескоп мікроскоп термометр барометр насос інші технічні прилади та присосування які почали інтенсивно використовуватись в науці та виробництві. Ф. Бекон проголосив принцип «Знання-сила» і в праці «Нова Атлантида» створив сцієнтистсько-техніцистську утопію згідно якої всі блага людини забезпечуються науковим та технічним прогресом. Формувалась нова мова науки і нею стала математика. Її можливості в такій якості прагнули обґрунтувати вже піфагорейці Філолай Аристотель. В античній культурі математика виховувала здатність людського розуму споглядати надчуттєві сутності (грецьке вчення про математичні принципи будови Всесвіту не влаштовувало католицьких теологів середньовіччя). Вже Г. Галілей (1564-1642) у своїх ідеальних моделях наголошував на можливому застосуванню математики до фізичних процесів. Коперник і Кеплер дали деякий їх синтез. Принципове наукове новаторство Г. Галілея полягає в тому що замість спекулятивних міркувань про природні процеси він запропонував спостереження експеримент та математичне формулювання закономірностей природи покласти в основу пізнання. Математичний метод перетворюється в загальний метод наукового

пізнання а сама математика стає ідеалом раціональності. Однак математика не змогла виразити формулами новий атомізм Гассенді філософію Декарта Гоббса Лейбніца Ф.Бекона. Теоретична думка представила європейцю нові закономірності природи в новій природничонауковій картині світу. Однак пізнання не тільки відображає природу об'єктів а ще й виражає пізнавальну культуру суб'єктів відображення. Відношення до історії стало підставою світоглядного розриву між схоластичною середньовічною та формуючою новою теоріями пізнання. Звільнення від влади традицій які стримували розвиток науки вимагали(як і в епоху Відродження) персональної громадянської та наукової мужності мислителів та тривалого часу. На початку ХУІІ ст. на Площі квітів в Римі інквізиція спалила на вогні Дж.Бруно. В Тулузі спалюють філософа-пантеїста та вільнодумця Джуліо Ваніні. В Іспанії на вогні згорів мислитель і лікар Мігель Сервет.

В такій складній політичній та ідеологічній ситуації основним завданням філософії стала при наявному і все зростаючому різноманітті емпіричних фактів розробка теорії пізнання методів наукового дослідження необхідних для прогресу науки техніки та матеріального виробництва. Другим завданням філософії цього періоду була розробка і обґрунтування буржуазної концепції людини, держави та суспільства в цілому. «Формування класичного капіталізму-пише С.Орлов-вимагало створення завершеної буржуазної ідеології нової системи цінностей» які визначали б відношення «людина-світ» тобто відношення «людина-природа» «людина-техніка» «людина-людина» як якісно відмінне від середньовічного.

Соціальне замовлення на пізнання було в європейському суспільстві завжди високим але потреба в його інтенсифікації зростає особливо в періоди кризових ситуацій коли вирішення життєважливих для європейця проблем за допомогою традиційних на конкретний історичний момент методів пізнання стає вже неможливим. Подібна ситуація привела до появи гносеологічних декартового сумніву-впевненості лейбніцівської динамічної гармонії беконівського методу чуттєвого пізнання. Теорії пізнання Р.Декарта

Г.Лейбніца Ф.Бекона заклали фундамент нового мислення і знаменували собою зародження нової епохи розгортання філософського і наукового пізнання. До плеяди відомих філософів Нового часу які розробляли гносеологічні системи також належать Т.Гоббс Д.Локк Дж.Берклі Д.Юм Д.Дідро П.-А. Гольбах Ж.-Ж.Руссо Б.Спіноза І.Кант Г.В.Ф.Гегель Л.Фейєрбах та інші.

Р.ДЕКАРТ (1596-1650рр.)- визнаний засновником західноєвропейського філософського раціоналізму. Йому також належать дослідження в області механіки та оптики. саме він запропонував в геометрії застосовувати прямокутну систему координат яка є ефективною і для сучасної науки .

В цій частині даної теми розкривається обґрунтування новочасним філософом значимості інтелекту людського розуму для започаткування нового методу пізнання і розгортання оптимістичної системи філософії на підставі визнання буттєвості розумних субстанцій – людини і Бога.

Р.Декарт поставив проблему сенсу життя людини і намагався віднайти відповідь на неї в пізнавальній діяльності як одній із тих, в якій проявляється сутність людського буття. Для аналізу виокремив пізнавальну здатність розуму і в ній намагався визначати єдино вірні засоби пошуку істини. В характеристиці природи розуму фіксує актуальність і потенційність людських пізнавальних можливостей. Вони конкретизовані ним до інтелектуальних здібностей, які частково обумовлені психофізіологічною (віковою) природою людини, частково осяяні «природним світлом» як вроджені, задані, частково є набутими людиною в ході свого соціального становлення.

Існує декілька суттєвих відмінностей між розумом та інтелектом в системі Р.Декарта. Розум для нього є сукупністю чуттєвого сприйняття (пасивної здатності людини пізнавати) та інтелекту (активна здатність мисленої дії). Інтелект проявляється через відповідні логічні операції мислення та їх “спрямування” дією. Розум є сукупністю інтелектуальної інтуїції (“природного світла”), уяви та сприймання. До уяви розум приводить його напруження - специфічна дія, не притаманна мисленню. У “Шостому розмислі” Р.Декарт досить чітко і ясно визнає сприймання чистою інтелектуальною здатністю розуму.

Неоднозначність розуміння пізнавальної ролі інтуїції Р.Декарт прагнув перебороти показом єдності розуму і тіла при домінуючій ролі інтелекту. Розум пізнає істини дією інтуїції та дедукції, що приводять до істинного знання. Інтуїтивне знання не залишає місця для сумніву і не вимагає від людського розуму ніяких зусиль. Проте інтуїція утворює лише вихідний

пункт розмірковувань. Інтелект є активною здатністю розуму пізнавати речі, тобто мислити. Ознаками інтелекту згідно Р.Декарта є чіткість і ясність мислення (« світло інтелекту »). Вони фіксуються логічними діями мислення – аналізом, синтезом, індукцією та дедукцією (способами доведення). Розум керується і іншими методологічними принципами, змістом яких є аналітичність, порядок і повнота розгляду. Для Р.Декарта інтелектуальний потенціал людини обмежується тими потенціями розуму і його діями, в які не включені ірраціональні компоненти розумної пізнавальної діяльності. До інтелектуальності людини відноситься операційно-логічні дії мислення. В процедуру інтелектуального сприйняття дійсності окрім індукції ввів дедукцію, аналіз та синтез як способи доведення.

Наступну відмінність між розумом та інтелектом в Р.Декарт встановлює при спробі вирішити питання істинності отримуваних знань. Картезій констатує, що інтелект не приводить до помилкового знання, ним людина тільки осягає речі, буття яких вона може стверджувати. Розум здатний помилятися, бо в нього входить окрім інтелекту також воля. Найосновнішою досконалістю розуму людини, є його здатність волею утримувати себе від поспішних умовиводів. Саме воля має більше від інтелекту пізнавальної свободи, бо вона (воля) не утримується в певних межах як інтелект, а поширюється на предмети і явища, які людина може і не розуміти. Тому воля є також причиною появи пізнавальних помилок. Однак, зворотною стороною визнання Картезієм обмежених інтелектуальних можливостей розуму людини є прояв гносеологічного песимізму: оскільки людина є недосконала сутність відносно неосяжної досконалості Бога, то вона не може адекватно пізнавати Бога, його всеосяжний інтелект. І їй залишається лише здатність пізнавати свою недосконалу сутність та матеріальний світ: лише процес створення, кінцеві причини, але аж ніяк не мету створення Богом даного світу.

Знання, отримані інтелектом, є об'єктивною реальністю, як і самі матеріальні речі. Однак знання “чистого інтелекту” недосконалі, як і чуттєві знання. Недосконалість і обмеженість розуму проявляється через абстрагування. Піддаючи сумніву гіпотетичність думок А.Арно щодо можливого отримання розумом досконалого і завершеного знання, Р.Декарт зауважує, що таке знання неможливе, бо воно вимагає пізнання всіх і кожної властивості, притаманних конкретній речі. Досконалішими, тобто об'єктивними є лише ті знання, які отримані в єдності чуттєвості та інтелекту. В уявній співбесіді Поліандра, Епістемона та Евдокса Р.Декарт доводить, що спрага знання, притаманна усім людям, все ж таки не дає можливість всі існуючі істини пізнати в такому обсязі, після чого вона згасла би назавжди. Також невичерпність різномайття об'єктів пізнання не дає можливості розуму повністю і остаточно задовольнити своє бажання осягнути існуючі істини. Так Р.Декарт обґрунтовує онтологічним аргументом прояв безупинного гносеологічного відношення “людина-світ-Бог”.

Доказуючи об'єктивність притаманного людині прагнення способами інтелектуальної активності досягнути наявні істини, Р.Декарт у конструюванні принципово нової для його часу системи знання перейшов до побудови відповідного логічно бездоганного методу пізнання. Здатність людського розуму мислити в її чистій сутності наповнив тріадністю: тобто розум сумнівається з одного боку, а з іншого – стверджує, і з третього – заперечує. Принципом сумніву філософ виокремлює ступінь досконалості самодостатніх сутностей матеріальних тіл, духовних субстанцій (душа, дух), Бога. Сумнів має конкретний об'єкт своєї уваги – довершеність буття у всіх формах його прояву, досконалість як сутність будь-якої субстанції. Р.Декарт піддає всеосяжному сумніву протяжність буття тілесних речей і їх форму, окреслену межами цієї просторовості. Також поширює принцип сумніву на необмеженість пізнавальної здатності людського розуму, отже, і на безмежність вдосконалення цього розуму як субстанції. Проте виводить з-під впливу сумніву саму досконалість Бога – цієї нескінченної, вічної, незмінної, незалежної, всевідаючої й усемогутньої субстанції. Цьому універсальному Творцю невласлива жодна хиба. Йому також невласливий жоден сумнів, інакше він не був би Володарем всіх найвищих довершеностей, до яких прагне розум людини. Згідно Р.Декарта сумнів виникає як засіб пізнання тоді, коли можливий обман. Будь-якому обману властива певна недосконалість його носія. Бог як ідеал пізнання не має здатності до обману, бо обман свідчить про слабкість, а Богу таке зовсім не притаманне, оскільки він є найвища довершеність. Філософ також виводить за межі впливу сумніву здатність суб'єкта пізнання – “Я” висловлювати судження.

Р.Декарт оптимістично сприймає помилку пізнання як всього-навсього обмеження якогось знання, яке повинен мати суб'єкт. Щоб рухатись вперед у пізнанні, потрібно застосовувати принцип сумніву до статусу помилки-обмеження знання відповідної істини. Р.Декарт визначає хибу, помилку-обмеження лише етапом пізнавального акту, який змінюється сумнівом як своїм запереченням, тим сумнівом, який штовхає людський розум до подальшого поступу в пізнанні на досягнення конкретної істини. Якщо в людині актуально міститься здатність помилятися, то необхідно існує її протилежність – здатність піддавати сумніву все, з чим стикається людський розум, тобто і помилку. Посилаючись на Сократа Р.Декарт пише, що принцип сумніву з необхідністю спонукає суб'єкта усвідомити, по-перше, що він сумнівається, по-друге, що він пізнає, і що отримані знання можуть бути хибними або істинними. Як тільки суб'єкт пізнавального відношення починає сумніватись, він відразу приступає до достовірного пізнання, такого, в якому починає працювати мислення. Схильність до сумніву дарована людині Богом як здатність, хоча і не безмірна, відрізнати істину від хиби. Нечіткий, невиразний, туманний сумнів може привести дослідника до відомого принципу незнання Сократа, або гносеологічної невпевненості пірроністів. Але така гносеологічна невпевненість є свідченням лише того, що знання наші про речі є недосконалими. Тому сумнів має бути чітким і ясним в сенсі його розуміння суб'єктом.

Сумнів перестає діяти тоді, коли якась істина здається людині осягнутою і виникає природна довіра до цієї істини. І якщо ця переконаність настільки сильна, що немає жодної підстави сумніватись в ній, то тоді відпадає потреба продовжувати пізнавальний пошук. Причому ця впевненість має межі розумності, бо вона (впевненість) стосується тільки ясних і чітких знань (ідей) стосовно тих речей, що стали об'єктом пізнання. Впевненість не може існувати щодо істинності чуттєвих знань, які суб'єкт отримує незалежно від ясності сприйняття ним різних речей. Але сумнів не охоплює дослідника в тому разі, коли він користується лише інтелектом як засобом осягнення істини. Та ясність сприйняття, яка черпається дослідником з одного лише інтелекту, заперечує навіть потенційно прояв сумніву. Р.Декарт відмежовує себе від філософського скептицизму, бо той, на його думку, переступає усі межі сумніву. Єдиною помилкою скептиків є їх надмірний сумнів, завдяки якому вони вимагають доказів існування Бога і безсмертя людської душі. Ясно пізнаючи істину навіть скептики мимоволі приймають її. Отже, крайній скептицизм у своїй суті взагалі не притаманний людському розуму – такий висновок Р.Декарта.

Р.Декарт заявляє, що не абсолютизує спосіб сумніватися для пошуку любої істини. Сумнів корисний для підготовки до встановлення істини, але його одного недосить, щоб людський інтелект визначив істину, осягнення якої актуальне. Тому вводить гносеологічну опозицію сумніву – впевненість. Дана пара способів мислення обумовлює в ході їх застосування, за задумом філософа, істинність знань, отримуваних дослідником. Позиція сумніву в пізнавальному акті безпосередньо пов'язана з позицією впевненості в об'єктивній реальності субстанцій – тіл, душ, Бога. Причому засвідчується власна впевненість дослідника в об'єктивному бутті і самого себе - людини мислячої взагалі та такої, що сумнівається. Гносеологічна впевненість суб'єкта в об'єктивності буття самого себе і оточуючого світу речей обумовлює впевненість у сумніві як невід'ємного атрибута пізнаючого розуму, як необхідного модусу пізнавального відношення, впевненість в суперечливості знання, отже у відносності конкретної істини. Причому ця впевненість сумніву не має нічого спільного із агностицизмом, який перетворює "агностичну впевненість" непізнання істини в домінуючий гносеологічний принцип. Бо у Р.Декарта сумнів є лише один із необхідних моментів пізнання на шляху реального осягнення істини, якому він досить чітко визначив місце серед атрибутивних здатностей розуму. Будучи потенційною здатністю розуму сумнів актуалізується у самому процесі акта пізнання, втрачає свою атрибутивність і перетворюється в модус мислення, який, як його нестабільна ознака за своєю суттю, змінюється в ході того ж акта пізнання на інший модус мислення – впевненість. Тому сумнів не приводить Р.Декарта до песимізму як домінуючої гносеологічної парадигми, а сприяє утвердженню оптимізму в досягненні істини.

Пізнавальний процес в його суб'єктивній рефлексії є поперемінна зміна бінарних опозицій-оцінки отриманого знання-помилки: хиби на сумнів, в свою чергу сумніву на істину чи хибу. Сумнів виступає мірою, яка дозволяє

відрізняти істину від хибі і навпаки. Р.Декарт оптимістично сприймає роль самої процедури понятійно-категоріальних мисленнєвих операцій в пізнавальній дії. Щодо результату цієї діяльності в контексті його розуміння як удосконалення людиною самої себе подібно до довершеного Бога, то, цей видатний філософ схилявся до песимістичного висновку.

Розрізняючи моральний та метафізичний сумніви Р.Декарт аналогічно розмежовує впевненість на моральну та гносеологічну. Моральна впевненість потрібна розуму для пояснення достовірності речей реального світу, в яких на повсякденному рівні сприйняття сумніватись неможливо (“впевненість людей в існуванні міста Рим в Італії, які ніколи там не були”). Інша впевненість базується на безсумнівному метафізичному положенні, що дарована людині Богом здатність розрізняти істинне від хибного не може вводити дослідника в оману при правильному користуванні нею.

Демонструючи сумнів і впевненість через співвідношення нашого знання з пізнаючими об’єктами, Р.Декарт засвідчує максимальну проникливість та меткість, винахідливість розуму в пізнанні. Дихотомія “сумнів-впевненість” вказує на визнання ним якісної відмінності новочасного раціонального мислення від розуміння ходу думки античністю та середньовіччям, і яка полягає в динамічній нестабільності (“коливання” – В.Хесле) сумніву та впевненості активного інтелекту. Заслуга Р.Декарта не в тому, що він застосував сумнів як методичний принцип пізнання, а в тому, що показав діалектичність філософського мислення через пізнавальне відношення “сумнів-впевненість”, заклавши цим фундамент нового мислення, яке прагнули розгорнути Ф.Бекон, Дж.Берклі. Г.Лейбніц, Н.Мальбранш, пізніше І.Кант, Й.Фіхте, Г.Гегель. Гносеологічною здатністю сумніву та впевненості Р.Декарт оптимістично вирішує можливість апріорного пізнання суцього. Цих два способи пізнання – не антиномія, яку не може вирішити своєю пізнавальною ходою розум. Обумовлюючи істинність та збагнення один одного, вони представляють картезіанську теорію пізнання як діалектичну, отже оптимістичну в прагненні та здатності людини осягнути істину. Гносеологічна дихотомія “сумнів-впевненість” Р.Декарта висвічує межі історично попереднього раціоналістичного мислення і демонструє його власну новочасну новизну методу пізнання. Бо якщо наукова думка здатна “грати двома протилежними поняттями, то вона дійсно просякнута духом новизни, як основи самої її власної сутності” (Башляр). Такий метод пізнання Р.Декарта засвідчує новий рівень свободи філософського раціонального мислення – сумніву та впевненості, отже, якісно нову міру гносеологічного пізнавального оптимізму активного суб’єкта, і одночасно новий етап його розгортання.

Г.ЛЕЙБНІЦ (1646-1716) В цьому підрозділі теми визначається роль філософської системи Г.Лейбніца в демонстрації гносеологічного оптимізму новочасного раціоналізму.

Г.Лейбніц в одному із своїх листів формулює для себе головне методологічне завдання – визначити дійсну істинність новітньої філософії. Тому прагнув довести, що у світі існує тільки розум, простір, матерія і рух. Розпочинає розгортання підтвердження даної гіпотези-мети із розкриття сутності онтологічного начала. Буття “голої матерії”, що не містить в собі ніякої зміни, а значить, не дає ніякого сприйняття самої себе, Г.Лейбніца не влаштовує. Відтак доповнює “першу” матерію “другою”, здатною до активного руху та змін. В такому синтезі матерія вже визначається як універсум (всесвіт), в якому з необхідністю здійснюється його структурування та організація за заданими Богом принципами буття згідно попередньо встановленої гармонії. Універсум є втіленням матеріальних (твердих) субстанційних тіл-монад та ідеальних, тих, чиє буття не обумовлене грубою первинною матерією. Якщо термін “матерія” фіксує першу логічну сходинку побудови системи досягнення істини, то поняттям “універсум” Г.Лейбніц доповнив архітектоніку своєї філософської теорії пізнання ще однією “цеглинкою” пізнавального акту, якою намагався “зняти” дуалізм первинної та вторинної матерії.

Зупинившись на визнанні лише монад-тіл, Г.Лейбніц звузив би свою картину світу до механіцистського бачення світу (універсуму), яке він намагався перебороти. Тому вводить поняття “субстанція”. Якщо монада наділена пасивною внутрішньою силою (ентелехією), притаманною її природі, то субстанція проявляє себе як активне творче начало. В категорії субстанції закладена давня ідея абсолютного початку, першооснови, яка для обґрунтування свого буття не потребує нічого, бо вона – самодостатня, вона є сутність. Її гносеологічно суперечлива природа не спонукала Г.Лейбніца до пізнавального відчаю. Він бачив у застосуванні цієї категорії перехід від емпіричного пізнання на його нову ступінь, до уможливленого, абстрактно-логічного, а значить нескінченного досягнення істини, необмеженого емпірикою буття тілесного.

Для подальшого розкриття змісту субстанції як інтелектуальної рефлексії реально існуючих тіл, тварин, людей та наявних душ Г.Лейбніц ввів поняття «форма». Поняття субстанційної форми дозволило філософу вийти з-під впливу чуттєво-емпіричного сприйняття матеріальної дійсності, заперечити домінуючу роль чуттєвого сприйняття, продемонструвати можливість абстрактного мислення та створених духовних істин як найвищої досконалості, яку допускає всезагальна гармонія, підняти розум на вищу щаблину ієрархічної структури універсуму та перейти до нового логічного етапу побудови своєї теорії пізнання.

Для виокремлення духа в самостійну субстанцію, відмінну від матеріальних, Г.Лейбніц досить обережно вводить поняття суб’єкта. Йому приписує діяльнісний зміст. Поняття діяльності, заявляє філософ, не так

очевидне і зрозуміле в новочасну епоху. Однак, через діяльність вже чітко ставить проблему активності суб'єкта, не потенційної, а актуальної – «всяка одинична субстанція безперервно діє, не виключаючи навіть тіла, в якому ніколи не буває абсолютного спокою». Активним суб'єктом є конкретний реально діючий індивід (учений). Суб'єктом, активною діючою сутністю в гармонійному прояві є також Бог. Ступінь, масштаби прояву та сила гносеологічної активності кожного суб'єкта-субстанції різні. Для нього субстанція є поняття настільки завершене і повне, що дає можливість досягти і виводити всі ознаки (предикати) тої субстанціональної форми (тіла, душі, духа), якій вони належать.

Отже, монада-субстанція не є метою гносеологічної діяльності Г.Лейбніца, а лише засобом пошуку істини. Поняття субстанції дало можливість вийти за межі сприйняття буття універсуму як одного із можливих варіантів, який реалізував Творець. Перед філософом стояло завдання обґрунтувати можливості пізнання сутностей монад-субстанцій, а значить, універсуму. Тому він переходить до іншої складової своєї філософсько-гносеологічної системи наперед встановленої гармонії світу – вчення про істину та здатності її досягнення людським розумом.

Г.Лейбніц вважає, що він гідно вирішив головоломку першого «лабіринта» розуму, який стосується структури безперервного, тобто континуума. Проте не обмежується її констатацією. Тріаду «матерія-універсум-Бог» вирішив ще «оживити», наповнити тим життєдайним змістом, який засвідчив би втілення гіпотези наперед встановленої гармонії, отже, статичність світу ще доповнити динамічністю відношень між субстанційними формами. Тільки тоді картина світу буде цілісною та універсальною рефлексією буття.

В категоріальний апарат своєї теорії Г.Лейбніц вводить поняття «необхідність». Арістотелівський варіант тлумачення необхідності зробив методологічним підґрунтям своєї концепції необхідної істини.

У Г.Лейбніца існує три види необхідності за ступенями своєї досконалості: механічна (геометрична) матеріального світу, метафізична (розуму) як свобода вибору прийняття раціонального рішення людиною і необхідність, також метафізична, але досконала, тобто необхідність існування досконалої сутності – Бога. Водночас, фізична і метафізична необхідність підпорядковані одній універсальній причині всього існуючого – вищій субстанції, вищій формі, вершині етики і метафізики, наймогутнішому і наймудрішому монарху – Богу. Третя необхідність не обтяжена, не детермінована зовнішніми причинами свого буття, бо вона сама є кінцева причина буття та його пізнання.

Для показу якісної відмінності між двома ступенями метафізичної необхідності вводить поняття свободи, яке розглядає в парі із необхідністю. Принцип свободи для нього важливий тим, що засвідчує відмінність детермінації буття людини від поведінки тваринного світу. Також дає можливість показати якісну специфіку свободи Бога від свободи вибору поведінки людиною при тому, що єдиним спільним механізмом прояву

свободи цих обох субстанційних сутностей є воля. Принцип волі засвідчує відмінності між твариною та людиною, людиною та Богом. Знову виникає тріада: несвобода як механічна необхідність буття світу твердих тіл (тваринного також) – свобода як усвідомлена людиною необхідність і свобода як необхідно вільне волевиявлення Бога. Так Г.Лейбніц демонструє поступально прогресивне звільнення універсуму від пасивної, інерційної, механістичної необхідності в напрямку нескінченного прояву свободи пізнавального пошуку людини аж до досягнення досконалого знання, втіленого в Богові. Також принцип свободи для Г.Лейбніца важливий в його теорії пізнання тим, що дає можливість вільного, нічим не обмеженого прояву пізнавальної здатності людини як свободи її відношення до світу і самої себе. Такий статус пізнавальної свободи людської волі відповідає далекоглядному задуму – обґрунтувати нескінченість самовдосконалення людини відповідно до найвищої Сутності. Людські дії не можуть бути абсолютно необхідними, їм притаманна свобода. Проте Г.Лейбніц заперечує позицію Т.Гоббса про повноту влади людини над своєю волею. На його переконання воля Бога також не може бути довільною.

Для характеристики вихідної умови існування явища Г.Лейбніц застосовує поняття “початок”, “основа”. Вихідною умовою аналізу початку прояву динамічної активності субстанційних форм обрав принцип причинності. Досить чітко вибудовує “ланцюг” явищ необхідності від «мертвої», «пасивної» субстанції – матерії через дуалістично функціонуючий універсум фізичної і метафізичної необхідності до очищеної від тілесності маси досконалої метафізичної необхідності, субстанції-Бога. Такий ланцюг явищ необхідності детермінується відповідно ланцюгом причинності («золотий ланцюг кінцевих і діючих причин»), в якому Г.Лейбніц намагається знайти місце випадку (оказія), свободі і волі. Для нього необхідна та випадкова, тобто Н.Мальбранша okazіональна, причини несумісні, бо кожна з них є протилежністю іншої. Здійснювався б розрив безперервності поступального вдосконалення, а гармонія була б не єдиною формою досконалого зв'язку субстанцій.

Г.Лейбніц заперечує наявність так званої сліпої (абсолютної) необхідності, за якою згідно Епікуру, Б.Спінози, як виразився сам Г.Лейбніц, може і Т.Гоббса, речі існують незалежно від розуму, а значить, незалежно від Бога. Визнання сліпої абсолютної необхідності не вписалось би в гіпотезу наперед встановленої гармонії, оскільки наповнило б матерію власною незалежністю від Творця. Прийшлося би визнавати наявність двох незалежних одна від одної основних субстанцій – матерії і Духа. А цього Г.Лейбніц допустити не міг. Отже, необхідність, випадок, свобода, воля є явищами (модусами) динамічності відношень субстанційних одиниць тріади «матерія-універсум-Бог». Статус кожного з цих модусів різний, має відповідне місце в архітектоніці лейбніцівської картини світу.

Оскільки пізнання направлене на досягнення істини, то кінцевою метою пізнавальної діяльності людини є досягнення необхідної і найдосконалішої істини – Бога. Так Г.Лейбніц сформулював мету пізнавальної діяльності

людини. Він детально розкриває процес пізнання істини. Спочатку суб'єкт визнає наявність буття речі на основі сприйняття або досвіду як внутрішніх станів душі (розуму). Людина дуже мало адекватно пізнає сутності існуючих речей, дещо – апіорі, а більшу частину сутностей пізнає за допомогою досвіду. Перші результати пізнання залежать не від розуму, а від спостереження чи досвіду, тому й перші істини для нас є те, що ми сприймаємо безпосередньо в нас самих про наявній сутності речей і які не можна доказати через інші способи. Саме на авторитеті відчуття з приєднанням до них абстрактних міркувань формуються змішані знання. Г.Лейбніц окреслює три способи осягнення істини, що дають позитивний результат: інтуїція, індукція (енумерація) і дедукція. Щоб краще зрозуміти природу істинних та хибних ідей розкриває різні за змістом види людського пізнання: туманне, чітке і ясне, вищим ступенем якого називає адекватне знання. Згадує про пізнання інтуїтивне, яке проявляється рідко, і також дає знання істини відразу та чітко. Проте, для нього філософствування базується на раціональному прийнятті пізнавального рішення, основними методами якого називав акроаматичний, що вимагає доказування усіх положень, і екзотеричний, в якому щось приводиться без доказування, і підтверджується деякими відповідностями чи доказами топічного характеру, або пояснюється на прикладах і аналогіях.

В контексті доведення істинності своєї гіпотези наперед встановленої світової гармонії Г.Лейбніц розв'язував давню гносеологічну проблему – співвідношення віри та розуму. Оскільки розум і віра є ознаками сутності людської субстанції, то не може бути між ними внутрішньої суперечності. Синтезуючу роль в його задумі виконав образ Бога як ідеалу релігійної віри та гносеологічного ідеалу наукового знання в їх єдності.

Г.Лейбніц своєю ідеєю наперед встановленої гармонії окреслює перспективи динамізму пізнавальної активності людини в осягненні гносеологічного ідеалу.

Для своєї системи досконалого пізнання Г.Лейбніц визначив об'єкт пізнавальних дій – істину, яка набула у піраміді субстанцій цілком конкретних рис в образі найдосконалішої субстанції – Бога. Щоб логічно завершити побудову пізнавальної системи прагнув створити такий образ Бога, який виконував би функцію гносеологічного ідеалу. Закономірність пізнавального процесу виражає у Г.Лейбніца категорія “ідея”. Ідея почала виконувати функцію гносеологічного ідеалу, вершини гносеологічної піраміди, по щаблях якої піднімається дослідник. Для Г.Лейбніца таким гносеологічним ідеалом, де відбувається найповніше злиття думки (розуму) і об'єктивної реальності, є найвища субстанція – Бог. Він є ідеальним суб'єктивним образом пізнання і одночасно об'єктивно реальною сутністю, бо він творець всього існуючого і остаточна причина цього буття, а значить, і наявного пізнання. Він є ідеал досконалого знання, яке може отримати людський розум, якщо буде прагнути свого самовдосконалення через пізнання суті цієї найдосконалішої субстанції. Г.Лейбніц розуміє історичну обмеженість ідеї сприйняття Бога як ідеалу пізнання, однак, запропонував

свою гіпотезу гносеологічної гармонії через злиття людського знання із самою сутністю Бога – Ідеала. Так як Бог є вічна, нескінченна і безмежна розумна субстанція, то процес пізнання його людським сукупним розумом буде таким же – вічним, нескінченим і безмежним у прагненні людини досягнути цього гносеологічного ідеалу. Нескінченне наближення до гносеологічного ідеалу засвідчується послідовною зміною удосконалених картин Всесвіту та природи людини. Г.Лейбніц визначав гносеологічний ідеал (істина) не статичною а динамічною метафізичною сутністю. У нього Бог - ідеал, заданий людині, та істина, яку повинна осягнути людина у своєму динамічному самопізнанні. Йдучи в пошуку сутності цього ідеалу пізнання, людина осягає сутність істини - цієї кінцевої мети пізнання. Пізнаючи Бога-істину, людина пізнає себе як удосконалення самої себе. Бо людина-монада універсуму є образ і подібність Бога-Ідеалу, бо вільна своєю волею пізнавати, віддзеркалювати своє власне зображення Бога як ідеального зразку найвищої людської досконалості. Тому заслугу християнства Г.Лейбніц бачить у створенні ідеї Бога всім зрозумілого і для всіх придатного як ідеалу-істини.

Г.Лейбніц дає роз'яснення змісту терміну «гармонія» – це безперервна дія, направлена на дотримання відповідності між душею і тілом. Ця дія є звичайним природним процесом, який розпочався при здійсненні початкового чуда по створенню природних речей. У своїй теорії наперед встановленої гармонії Г.Лейбніц виокремив декілька аспектів її обґрунтування: гармонія універсуму як прояв відносності буття тілесного; гармонія між чуттєвим (тілесним) і духовним (розумом) в субстанціональному прояві; гармонія взаємозв'язку абсолютного (Бога) і відносного (універсуму). Гармонія не може бути продуктом людської уяви, фантазії чи волюнтаризму людської волі. Суб'єктивність гармонії пізнання відносин об'єктивного світу є необхідною умовою прояву гармонії через пізнання її об'єктивності. Принцип гармонійності іманентний світу тому, що заданий йому трансцендентно. (Вже Геракліт стверджував, що космос при своїй видимій хаотичності є втіленням прихованої гармонії, яка сильніша очевидної, неприхованої, видимої). Прихована гармонія і є тою самою трансцендентною, абсолютною. Такої гармонії не може не бути. Але джерелом гармонії є те, що знаходиться за межами суб'єктивної і об'єктивної реальності – (універсуму), тобто трансцендентне у власному сенсі слова, отже, Бог.

Отже, універсальною суб'єктивною силою реалізації гносеологічного ідеалу є оптимізм, закладений в самій суті лейбніцівської теорії наперед встановленої гармонії світу та пізнавальних діях розумних субстанцій (людських душ, духів і Бога). Оптимізм Г.Лейбніца суб'єктивно ґрунтується на його власному переконанні, що мета буття людини збігається з закономірною еволюцією універсуму. Його теорія гармонійного буття світу є розгорнутий варіант реалізації гносеологічної мети людини по досягненню заздалегідь сформованого ідеалу пізнання. Бог в силу своєї нескінченності ніколи не може бути пізнаний повністю. Тому пізнання його полягає в безперервному переході до нових знань його досконалих якостей.

Визначення Г.Лейбніцем можливостей пізнання, меж пізнання в новочасну епоху, на подальшу перспективу, дає можливість не приймати його міркування за утопію. Ним засвідчується в черговий раз гносеологічний оптимізм як апофеоз людського розуму, його здатності осягати незвідане і в цьому проявляти істинну творчу сутність (силу) людини за найвищими критеріями буття – моральними. Встановлює вершину людського пізнання і людського прагнення - реальний світ як найкраща держава, монархом якого слід признати найдосконалішого із духів - Бога. В такому світі всім дозволено бути щасливими, а якщо хтось і буде нещасним, то лише по своїй волі. Та міра оптимізму, на яку спирається Г.Лейбніц, дозволяє визначити і місце песимістичним ноткам його міркувань в аспекті проблеми досягнення найдосконалішої Субстанції – Бога – Істини. Песимізм штовхає його самого на пошук сенсу пізнання, на пошук і реалізацію форм, які заперечують наявність того, що зумовлює тиражування песимістичного майбутнього в пізнанні істини. На довершення показу краси і загальної досконалості картини світу Г.Лейбніц пропонує визнати, що у Всесвіті відбувається безперервний і вільний прогрес, який збагачується культурою буття.

Н.Мальбранш (1638-1715) Обґрунтовує що центральною для його системи розшуку істини є проблема інтеграції всіх сфер людської діяльності, не обмежуючи її лише пізнавальною, в єдиний світовий процес сходження до Бога-істини.

Якщо Г.Лейбніц структурує універсум монадами-субстанціями з подальшим визначенням ступенів їх динамічності, то Н.Мальбранш вводить принцип структурування буття відношень відповідних елементів того ж універсуму за принципом ієрархічності світобудови, на вершині якої знаходиться відношення «людина-Бог».

Протягом усього логічно послідовного розкриття методу пошуку істини філософ принципом відношення розгортає систему гносеологічних підходів, які, на його думку, з одного боку розкривають основні види помилок в пізнавальній діяльності, а з іншого – ведуть до пізнання істин відношення. Розрізняє відношення об'єктивної реальності і суб'єктивні, ті, що породжені пізнавальною діяльністю людини. Також виокремлює у самостійний вид відношення між об'єктивною і суб'єктивною залежністю (існують троякого роду відношення: між ідеями, ідеями і речами та між самими речами). Н.Мальбранш також диференціює відношення гносеологічного порядку, серед яких визнає вічними та незмінними ті, що існують подібно до істин між людськими ідеями та Богом, оскільки йому (Богу) не властиві зміни, як і ідеям, які він містить. Самому принципу відношення приписує модус динамічності прояву.

Н.Мальбранш не сприймає позитивно мінливість розуму в пізнанні світу, тому що ця властивість розсудку людини, на його думку, не дає можливості осягнути вічні божественні істини. Причина нестабільності пізнавальної здатності розуму в регуляторній, детермінуючій ролі людської

волі. Воля вступає в суперечність із розумом, який інколи зосереджується на вічних, абстрактних істинах, сама ж вона постійно штовхає шукати ті предмети, які любі їй (волі), здатні зробити її щасливою. Проте примха волі не має зупину, вона постійно то згасає, то спалахує знову і знову, і примушує розум задовольняти ті бажання волі, які їй здаються свідченням благодаті. Виходить, що розум у людини є підпорядкована сутність, над якою домінує чуттєвість. Саме ж чуттєве пізнання не дає істинного знання. Н.Мальбранш замикає коло пізнавальних можливостей людини для обґрунтування головної тези своєї концепції істини – людина з усім притаманним їй пізнавальним потенціалом неспроможна досягти істини тими засобами, які виробило людство і які воно сформувало в здатностях людини на чуттєвому та раціональному рівні пізнання. Сферу дії людського розуму обмежив індивідуальним досвідом пізнання, який не дає істинної уяви про самого Творця. Він створює теоретичні підстави розглядати його агностиком, оскільки теза про нездатність пізнавати відношення демонструє логічну і онтологічну завершеність процесу пізнання об'єктивного світу. Однак, описана Н.Мальбраншем пізнавальна ситуація не вселяє в нього песимізм. Філософ вводить принцип божественної благодаті, яка обумовлює оптимізм пізнавальної діяльності людини. Так Н.Мальбранш виходить із гносеологічного тупика, зорієнтувавши пізнавальний інтерес на зовнішні, позалюдські прояви вічної істини. Саму пізнавальну активність обмежив конкретно-історичною формою гносеологічної віри – християнською релігійною вірою в здатність досягти істину. Теологічний аспект пізнавальної діяльності у нього вже вселяє в індивіда оптимізм через надію, віру у власну здатність досягти найвищу істину, якою є ставлення Бога до людини.

Для Н.Мальбранша було важливо продемонструвати зворотню реакцію Творця на наявні різновиди відношень для того, щоб своєю системою вселяти людині надію, віру і любов конституючими принципами її буття в поцейбічному світі і надалі в потойбічному, іншими словами, формувати оптимістичне світовідношення. Тому висуває, ідею бачення всіх речей в Богові, яку конкретизує наступним чином. Бог містить в собі всю досконалість природи з усіма різновидами її речей. Проте не сам Бог знаходиться у природі, всесвіті, а, навпаки, всесвіт – в Богові. Не Бог втілений у своєму творінні – природі, а, навпаки, його творіння знаходиться в ньому самому. Не може бути інакше, бо Бог не матеріальна субстанція. Оскільки божественна субстанція не матеріальна, то вона не займає, як тіло, ніякого місця. І далі, якби Бог був розчинений у природі, то він не був би досконалим. Але ж Бог є сама досконалість, що створює не тільки матеріальні тіла, але і духовні субстанції – духів. Змістом свого принципу протяжності матеріальних речей. Н.Мальбранш підтверджує власну ідею про відсутність у Бога такої самої протяжності, яка є в матеріальному світі. Тіла ж, навпаки, входять своїм об'ємом в невичерпність Бога. Протяжність в його теорії пізнання стає принципом-ідеєю доказу буття Бога, що дозволяє досягнути буття матеріального і завдяки цьому визначити відмінність протяжності як такої від нескінченності самого Бога. Яким би безмежним не

був світ, і яким би ми його не уявляли, він ніяк не може зрівнятися з Богом. Якщо все – в Богові, то впливає, що речі є лише об'єктивна реалізація божественної думки та волі. Таким плодом є також людський розум, який за божественним задумом стає суб'єктом бажання досягнути істинного об'єкта нашого пізнання – Бога як єдиної істинної причини наших думок і наших дій. Для людини мислити означає пізнавати Бога, бажати пізнавати Бога – значить любити його. Оскільки Бог має своєю кінцевою метою самого себе через пізнавальну діяльність людини, то є тільки одна форма відношення Бога до себе – через людське ставлення до Себе – це любов до самого себе через любов людини до нього. Бог не може відноситись інакше до свого здійсненого задуму – природи і людини, як тільки любити, значить любити себе самого в любові і через любов людей до Себе. Виходить, що суттєвою ознакою відношення Бога до людини є любов у її найвищій моральній сутності, причому ця божественна любов детермінує прояви любові і у людини до Бога. Тому вищим рівнем пізнавального відношення людини є також її любов до Бога. В любові-відношенні здійснюється безпосереднє пізнання людиною Божественної благодаті, злиття людини з Богом. Відношення Бога до природи і людини є відношення Абсолюта до відносного, нескінченного до скінченного, вічного до перехідного. Гносеологічним завданням Н.Мальбранша було стирання відмінностей між абсолютним і відносним, між чуттєво даним (світом) і трансцендентним (Богом). Раз Бог дається людям безпосереднім його спогляданням, то раціональні докази буття Бога є неефективними, бо вони не переконливі. Тому Н.Мальбранш на противагу Г.Лейбніцу, який прагнув побудувати теорію наперед встановленої Богом гармонії світу способом побудови раціональних доказів буття самого Бога, демонструє свою теорію безпосередньої даності Бога нашому розуму. Внаслідок прийняття такого гносеологічного постулату всі раціональні докази буття божественних істин (Бога) є марними і безперспективними як для філософії (метафізики), так і для теології.

Оскільки ми всі речі пізнаємо в Богові способом безпосереднього його споглядання, то протяжність, як ознака відношення у всіх його формах прояву, може також бути пізнана. В суб'єктивному пізнавальному відношенні філософ виокремив раціональний та чуттєвий компоненти. Поряд із психофізіологічними ознаками чуттєвого відношення-пізнання за типом темперамента та віковими характеристиками пізнавальних можливостей людини, визначив не тільки емоційні прояви пізнавального відношення. Надія, радість, сум та побоювання як ставлення суб'єкта до отриманих знань містять в собі також раціональний аспект світосприйняття. Але Н.Мальбранш, координований власною настановою про нездатність людського розуму досягти вищі істини, вважає недоцільним займатись цими формами відношення.

Н.Мальбранш демонструє своє розуміння пізнавального оптимізму повсякденності, який притаманний пересічному індивіду. Його основою є предметно-практичний аспект пізнавальної діяльності. Така ознака

гносеологічного оптимізму є домінантною в розумінні ним єдиновірного способу досягнення істини – жити, як належить істинному християнину, тобто точно дотримуватись заповідей вічної істини. Н.Мальбранш даними міркуваннями засвідчив, по-перше, обмеженість свого розуміння ролі предметно-практичної діяльності людини та її активної творчої сторони, звуживши життєдіяльність людини тогочасної епохи до важкої, примітивної фізичної праці, детермінованої природними циклами буття; по-друге, не розкрив в своїй теорії суб'єктивних відношень активно-творчої ролі раціональної пізнавальної діяльності, обмежив її вірою, що, безумовно, засвідчило неповноту суті його гносеологічного оптимізму.

Отже, поняття «відношення» в філософській системі Н.Мальбранша не тільки виконує теоретико-методологічну роль побудови системи гносеологічних правил пошуку істини, а ще й функціонує логіко-гносеологічним принципом аналізу онтологічного змісту відношення як способу буття світу.

Оскільки Н.Мальбранш своїм завданням як філософ-дослідник, релігійний служитель, вбачав навернення мирян до істинної християнської віри через заперечення спроб прихильників аристотелівської філософії піддати сумніву благодать єдиного Бога, то йому прийшлося заглибитись в надра інтелектуальних розмислів про необхідність-випадковість. Необхідності-випадковості розглядає в контексті аналізу проблеми пошуку істини. Він продовжує розгортати свою доктрину пізнання істини на критичному аналізі аристотелівських першопричин. Не задовольняє його онтологізм розуміння причинного зв'язку речей у природі, ідея існування дуалізму причин – природних і формальних (раціональних) як співіснуючих незалежно одних від інших, що першопричина за Арістотелем в наявному переліку причино-начал є лише одна з них. Стає зрозумілим, з яким ентузіазмом Н.Мальбранш розгортає дію принципу випадкових причин досягнення істини як оказія пізнавального процесу, що приводить до ілюзії та омани. Вважає, що ці причини мають суб'єктивне походження і вони базуються на відомих здатностях людини: чисте мислення, увага, відчуття. Також добавляє до них ще людські схильності та пристрасті. Підпорядковує свою теорію обмежених можливостей людського розуму ідеї безмежної здатності Бога як Творця, в діях якого немає нічого випадкового.

У праці «Трактат про природу і благодать...» філософ висловлює думку, що люди не можуть проявляти свою активність із самих себе. Вони пасивні, а тому вони випадкові причини дії божественної всемогутності і благодаті. В склад носіїв прояву випадкових причин Н.Мальбранш включив Ісуса Христа, бо початок спасительної сили і діяльності Ісуса у відношенні до світу, на його думку, також виводиться із волі і сили Бога-Отця. Саме цей аспект міркувань Н.Мальбранша про суб'єкта-носія випадкової причини Ісуса Христа, на нашу думку, став причиною критичних зауважень з боку представників філософської та богословської громадськості (Ж.Боссює і А.Арно). От і виходить, що випадкові причини, їх наслідки – випадкові відношення є лише частковим проявом необхідних відношень між матерією,

тварним світом і Богом. Н.Мальбранш намагався звернути увагу дослідників на гносеологічні упущення тих філософських систем, за якими філософи недооцінювали існування поряд із необхідністю і випадковістю здійснення подій в природі та житті людини. Н.Мальбранш детально розглядав природу випадку, але він підпорядковував його необхідності як закономірності буття відношень об'єктивного світу і необхідності гносеологічній, за якою людина змушена осягати божественну благодать. Тому науково необ'єктивною є оцінка ролі Н.Мальбранша в історії філософської думки, за якою він є лише okazіоналістом. Н.Мальбранш так само, як, скажімо, Г.Лейбніц, чи І.Кант, або Дж.Локк, визнавав домінуючу функцію необхідності в «організації» буття світу. У нього випадок також має право на свій прояв, але в межах прояву Божої необхідності. Необхідність всезагальна, а випадок – частковість, що проявляється у свободі вчинку людини як прояву божественної благодаті. В таких міркуваннях засвідчуються елементи діалектизму мислення Н.Мальбранша і його спроби представити нам в лоні ідеалістичного трактування діалектичність буття як загальне.

Онтологічний зміст дихотомії «необхідність-випадковість» Н.Мальбранш доповнює аналізом її суб'єктивної рефлексії. Свободу творчості пізнавального акту обмежив біологічною природою людини, посиляючись на наявність недосконалих природних можливостей людського розуму та волю Бога, який визначив об'єкт пізнання для людини – божественні істини. Сам Бог змушує нас пізнавати все, що можна пізнати, і самі здатності пізнавати є не що інше, як його (Бога) загальна воля. Саме втручання Бога є істинною причиною природного зв'язку природної події. Начала і закономірність природних процесів, чуттєвої та раціональної форм відображення підпорядковані божественній активності. Такими міркуваннями Н.Мальбранш утверджує «мізерність», інтелектуальну обмеженість пізнавальних здатностей людини з одного боку, а з іншого – абсолютизує непідвладність об'єктивного світу, створеного Богом, бажанню «тварної особи» підкорити собі. Н.Мальбранш збагачує свою концепцію випадкової причини тим, що розглядає її у контексті компаративного аналізу європейських та китайських філософських принципів природи першоначала, буття світу, творчої ролі сутності Бога та можливостей людини осягнути божественні істини. В полеміці з китайським філософом про роль пізнання причинності наголошує на постійній дії випадку у формуванні вражень про предмети, оскільки людина не має таких здатностей сприймати світ, які притаманні китайському Лі чи християнському Богу. Причина чуттєвого (тілом) сприйняття лежить за межами предмета, чи органів людського тіла і навіть душі. Розуміння причини існування речей матеріального світу дано не кожній людині.

Отже система розшуку істини Н.Мальбранша є не тільки сукупністю формально-логічних несуперечливих умовиводів, вона містить в собі елементи релігійного світогляду як опорної конструкції його метафізики.

Н.Мальбранш оптиміст, оскільки припускає ситуацію в науці, коли прихильники античної філософії розчаруються в ній і прийдуть до думки, що

Арістотель не може все знати, а віра в його авторитет є не тільки хибна, але і ворожа істинній науці і всякій істині. Щиро вірить в своє пророцтво і бажає пришвидшити його здійснення, і для цього вважає за потрібне концептуально зруйнувати основи античної філософії – вчення Арістотеля. Логіка побудови власної концепції істини та методологія її досягнення спонукає Н.Мальбранша до заперечення доцільності застосування арістотелівської теорії істини як методологічного принципу поглиблення знань про світ. Свій інтелектуальний гнів філософ спрямував на плюралізм наявних сутностей Арістотеля як причин існування світу. Йому близька думка мілетців про єдине начало, оскільки відповідає меті його філософствування – пізнання єдиної вічної істини, а нею у Н.Мальбранша є Бог. Саме Бог заставляє нас пізнавати все, що можна пізнати, і самі здатності пізнавати є не що інше як його загальна воля. Монізм є методологічний принцип побудови його філософської картини світу.

Н.Мальбранш заперечує арістотелівський постулат про самодетермінацію руху тіл природи як хибний, бо знання про притаманність тілам сили руху отримуються під впливом людських почуттів, а не розуму. Показує хибність такого шляху пошуку істини на обмеженості арістотелівських доказів існування лише двоякого роду руху: природнього і насильного. Логіка критичних міркувань Н.Мальбранша веде його до заперечення арістотелівського принципу вічності та нетлінності світу в його різноманітності. Не може він також прийняти арістотелівської ідеї існування багатобожжя, бо така світоглядна позиція суперечить християнській ідеї єдиного Бога як творця світу. Також, на його думку, Арістотель не робить різниці між пізнанням чуттєвим та раціональним, тому не може дати істинне тлумачення душі як субстанції мислячої. Оптимістичне міркування Арістотеля про здатність людської душі пізнати сутність істини буття і просвітитися її світлом ставить людину на один рівень із Богом. Схвалити таку думку Арістотеля про гідність буття людини Н.Мальбранш не міг. Тему можливостей людського пізнання він розглядає в контексті своєї центральної ідеї теоцентризму. Згідно його міркувань може настати царство розуму лише просякненого «теосом», божественною вірою в існування вічних істин. Теологічний розум є ядром усякої пізнавальної діяльності людини. Н.Мальбранша надихала думка, що ця істина, відкрита ним в своїх «Розшуках...», здатна повністю змінити свідомість людей, відвернути християн від меркантилізації суспільних відносин, повернути їх знову, як і в епоху Томи Аквінського, на досягнення божественних істин як саме тої благодаті, до якої прагне кожен згідно тих християнських ідеалів, до втілення яких прагнув і він сам.

При знайомстві із працею Н.Мальбранша «Бесіда християнського філософа із китайським філософом...» стає ще очевиднішою й цілком зрозумілою його ідея методу пошуку істини і роль принципу єдиного Бога в здійсненні пізнавальної діяльності людини – продемонструвати велич Бога як Творця всього сущого, де все діється по божій волі та за його образом і подобою. Доводиться перевага християнського монотеїстичного вчення

перед концептуально заниженою ним роллю китайського божества у будові світу та реалізації пізнавальної здатності людини. У Н.Мальбранша викристалізовується дихотомія загальнофілософських парадигм: з одного боку антична філософія в постатях Арістотеля, Сенеки, давньокитайська філософія (конфуціанство, моїзм, легізм) і, з іншого, цілковитою протилежністю до них, – середньовічне та новочасне християнство з його ідеєю монотеїзму, могутності Бога при обмеженості активності людини. Аналіз давніх філософських концепцій європейської та китайської культур дав йому можливість знайти спільне ядро гносеологічних інтересів обох культур – проблему першоначала, зфокусовану у вченні про Бога. Для Н.Мальбранша важливо було продемонструвати перевагу європейського християнського філософського теоцентризму над концепціями «язичницького різномаїття богів», східно-культурними філософськими парадигмами осмислення ролі Бога в бутті світу та можливостей його розуміння людиною. Інтелектуальний радикалізм стосовно взаємодії культур Сходу і Заходу Н.Мальбранша демонструє при подальшому розгляді гносеологічної проблематики у вже згаданій праці.

Н.Мальбранш прагне нівелювати суб'єктивне множення індивідуального начала в китайській традиції світобудови, згідно якої конкретний індивід – це той самий світ, який оточує людину зовні. Китайському філософу не потрібно мати Бога, який сприятиме пізнанню сутності, бо кожна людина є маленькою картиною, зліпком, образом неосяжного світу, людина містить в собі весь світ. Для критики таких поглядів Н.Мальбранш використав геометричні образи і обрав за вихідне поняття «крапка». Для нього як європейського філософа Бог є крапка – центр скрученого кола, і тому ніяка крапка (індивід) самого кола (світу) не може бути ідентична його центру.

Н.Мальбранш вбачає у китайському тлумаченні сутності Лі близькість до розуміння сутностей в арістотелівській філософії. В давніх китайській та грецькій філософії, на його думку, затушовується активна, творча функція божественної сили, вона ставиться в один ряд з іншими причинами існування світу.

Ф.БЕКОН (1561-1626 рр.)- засновник емпіризму західноєвропейської філософії. Він стверджував необхідність застосування дослідного пізнання та використання отриманих знань про природу в практичних цілях. Завданням наукової діяльності визначив пізнання причин та прихованих сил всіх речей розширення влади людини над природою до тих пір поки для людини не буде нічого неможливим. Наголошував що успішному пізнанню заважають хибні методи вивчення тобто забобони людського розуму які назвав «ідолами» роду печери ринку і театру. Сила розуму в досягненні істини проявляється через організацію спостереження та експерименту. В основу

пізнавальної дії поклав метод індукції- метод отримання загальних положень знання способом вивчення систематизованого різномаїття явищ і процесів матеріального світу. Як систематик об'єктивних фактів Ф.Бекон пропонував оцінювати ознаки речей та процесів реального світу не по одинці а в їх сукупності. Вважав якщо досліджувані речі (явища) подібні по багатьох незалежних ознаках то їх подібність не випадкова. Запропонував враховувати не тільки ті факти що підтверджують міркування але і ті що його заперечують. При цьому істинна індукція повинна спиратись не так на прийом перерахування як на прийом виключення. Завдяки пізнавальній операції виключення Ф.Бекон прийшов до висновку що «природу» тепла створює рух дрібних частинок. На думку В.С.Стьопіна сама процедура пошуку інваріантного змісту як і трактування цього змісту утворює процедуру переходу від емпіричних даних до наукового факта. Однак Ф.Бекон зіткнувся із гносеологічною проблемою наступного змісту. Оскільки як він стверджував істинне знання можна отримати лише в тому випадку коли будуть відомі всі факти значимі для вирішення якоїсь конкретної пізнавальної проблеми а таке в принципі неможливо то в науці так звана повна індукція застосовується вкрай рідко і в будь-якому випадку обмежується часовими параметрами. В протилежному випадку пізнання може набрати обриси «дурної нескінченності» (Гегель) і втратиться сама ідея конкретності істини. Тому в науці використовується неповна індукція на основі принципу аналогії. І знання отримані при її застосуванні не можуть претендувати на абсолютну істинність. Окрім того як пояснює В.Вернадський емпіричне наукове узагальнення безперервно переглядається і логічним аналізом і звертанням знову до реального явища багаторазовою перевіркою новими дослідниками . (с.308). Тому то не дивлячись на те що вивченню конкретних методів емпіричного пізнання присвячено багато робіт мислителів попередніх епох та філософів сучасності як визнає В.С.Стьопін у своїй монографічній праці «Теоретичне пізнання» опублікованій в 2000 році « на сьогоднішній день проблема далека від завершального вирішення» (С.146). Тому то цілком

справедливо Гекслі з гумором висловився що трагедія наукового дослідження полягає у «вбивстві прекрасної гіпотези безобразним фактом». Це вірно але драматизм наукового пошуку більш глибокий оскільки емпіричний факт інколи виявляється складнішим самої замісловатої гіпотези. Ф.Бекон не зумів дати також остаточний варіант відповіді на дану проблему і тому як і деякі його попередники притримувався теорії двоякої істини яка дозволяє розмежувати дискурсивне наукове та релігійне пізнання.

ТОМАС ГОББС (1588-1679). Визнається систематизатором основних матеріалістичних наукових ідей Ф.Бекона. Проте така оцінка Т.Гоббса є не совсім вірною якщо прийняти до уваги наявність в його системі тільки матеріалістичних але й ідеалістичних тенденцій. Для Т.Гоббса був очевидним той факт що пізнання без субєкта не відбувається тому для нього проблема полягала в тому щоб в'яснити як і при яких умовах в розумі субєкта може бути адекватне відображення об'єктивного світу. Філософ стверджував що всі поняття є продуктом роботи не розуму тобто інтелекту людини а її органів відчуття. Тому відчуття є основою пізнання. В людських відчуттях є відповідний порядок: одне відчуття змінюється іншим. Але якщо виходити лише із знання фактів то методика сприйняття світу буде обмеженою. Бо відчуття як такі не можуть вийти за межі дійсного моменту оскільки вони локалізовані в просторі і часі. Мислення в своїй основі виникає як результат спогадів та порівняння в них різних відчуттів. Тобто перехід від відчуттів до узагальнень здійснюється за допомогою пам'яті та уяви. Здатність до узагальнень властива субєкту вона виникає в умовах наростання дистанції між субєктом і об'єктом. Виникає опосередкований зв'язок субєкта з об'єктом що вимагає встановлення адекватності образу об'єкту. Тому Т.Гоббс пише що у фізиці де мова йде про причини чуттєво сприймаємих образів відрізнити – особливо при зорових сприйняттях – речі від яких походять ці образи від форми їх відображення в органах відчуттів не так легко тому багато хто помиляється приймаючи образи сприйняття за самі речі. Для самого Т.Гоббса зрозуміло що образ є дещо цілісне неподільне. Схиляючись

до раціоналізму Т.Гоббс приймає за основу теоретичного знання математику. Застосовує метод аналізу для виявлення в емпіричному досліді загального. Важливим завданням філософії визнавав пізнання зв'язку між причинами та їх наслідками завдяки чому з користю для себе людина може передбачити наслідки. Наголошував що мислення людини є практично процедури додавання і ділення імен (слів) тобто назв речей. В результаті додавання уявлень: чотирикутник рівносторонній прямокутний утворюється поняття «квадрат». Іншими словами він вважав що мислення людини є рахування. Практично Т.Гоббс одним із перших філософів Нового часу поставив проблему ролі суб'єкта в становленні об'єкта пізнання. Однак він так і не зміг дати цій проблемі її матеріалістичне вирішення. Тому і звернувся до формальної сторони пізнавального процесу. Так він і сформулював свою теорію мови. Окрім вже згаданих «новаторських» рішень Т.Гоббса позитивним є також підкреслення ним суті пізнання як практичної дії суб'єкта. Як зазначає у своїй монографічній праці сучасний український дослідник «Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології» О.Панич «Епістемологічні проблеми підняті Гоббсом у «Левіафані» ще не раз опиняться у самому центрі роздумів провідних англomовних мислителів. Достатньо сказати що саме подолання розриву між «певністю атомарних фактів» і «певністю абстрактних істин»² стане чи не головною темою «Нарису про людське розуміння» Джона Локка....».

ДЖОН ЛОКК (1632-1704) вважається систематизатором англійського емпіризму в логічну концепцію пізнавальних здатностей людини, яку виклав у творі «Досвід про людський розум». Він вважав що знання базуються на чуттєвому досвіді. Розрізняв два види досвіду: зовнішній і внутрішній. Зовнішній досвід виникає під впливом зовнішніх речей на органи чуттів. Завдяки йому в душі виникають «прості ідеї». Внутрішній досвід є сприйняттям діяльності власної душі людини. Зовнішній досвід дає суб'єкту пізнання якості речей: первинні що належать самим речам (щільність, протяжність, форма, рух) і вторинні якості тобто ті які тільки здаються людині

(колір звук смак запах)Прості ідеї отримані з відчуттів та рефлексії є лише матеріалом для знання. Для того щоб вони стали знанням їх потрібно опрацювати способами порівняння додавання і абстрагування.Тоді дослідник отримує складні ідеї. Дж. Локк вважав що душа людини подібна «чистій дошці» (tabula rasa) на якій людський досвід пише свій текст тобто утворює знання.Суперечливість філософської концепції пізнання Дж.Локка полягає в тому що надаючи первагу відчуттям та об'єктивному знанню він сприяв формуванню матеріалістичної парадигми пізнання а підкреслюючи що знання обумовлені власною діяльністю розуму готував теоретичне підґрунтя суб'єктивно-ідеалістичних гносеологічних теорій. Філософія Локка мала безсумнівний вплив на Берклі Юма Кондильяка французьких філософів-матеріалістів ХУІІІ ст. і навіть на І.Канта.

ІСАК НЬЮТОН (1643-1727) Узагальнив результати природознавства ХУІІІ ст.Наукознавчі та філософські ідеї цього англійського фізика та математика сформували нову науково-світоглядну парадигму пізнання і стали фундаментом нової наукової картини світу.На противагу віковим традиціям в науці Ньютон впевне відмовився від пошуків кінцевих причин природних явищ і зосередився на вивченні точних кількісних проявів природних закономірностей.Узагальнивши існування незалежних один від одного наукових результатів своїх попередників і заявивши що було б добре вивести із начал механіки всі інші явища природи Ньютон став засновником класичної теоретичної фізики: розробив її дослідницькі задачі методи та програму розвитку.Розглядаючи проблему буття світу Ньютон прагнув дати відповідь на питання щодо нескінченності світу. І прийшов до висновку що лише у випадку нескінченності та статичності Всесвіту матерія може існувати як множина космічних об'єктів – центрів гравітації.В кінцевому Всесвіті матеріальні тіла змушені були б злитись в єдине тіло в центрі світу.Так Ньютон сформував образ Всесвіту як нескінченного і безмежного вмістилища матеріальних тіл тобто Всесвіту як бездонної прірви.Це було перше в західноєвропейській науці і філософії фізико-теоретичне

обґрунтування нескінченності світу. яке визначало світоглядний зміст відношення «людина-світ» до початку XX ст. тобто до створення загальної теорії відносності. Ньютон вважав що матерія сама по собі пасивна і не здатна до саморуху. Тому критикував теорії давніх атомістів та картезіанців справедливо вказуючи що лише із одних неупорядкованих механічних рухів частинок не могла утворитись складна організація світу. Не зумівши отримати відповідь на проблему виникнення руху матерії Ньютон у свою картину світу ввів явище «божественного першого поштовху» завдяки якому небесні тіла отримали орбітальний рух і не впали на Сонце.

Давня ідея взаємного притягання тіл одне до одного у Ньютона звільнилась від антропоморфності і таємничості. В теорії Ньютона притягання предстало як універсальна взаємодія між любими матеріальними частинками незалежно від їх конкретних якостей та складу. Сила цього притягання завжди пропорційна масам тіл і обернено пропорційна квадрату відстані між ними. Доказ тотожності сили тяжіння і сили важкості на Землі Ньютон проводить на основі обчислення центробіжного прискорення Місяця і її обертання навколо Землі. Так Ньютон сформував закон всесвітнього тяжіння як універсальний закон природи.

.В 1686 році Ньютон представив Лондонському королівському товариству свою нову загальну теорію- механіку земних і небесних процесів. Формування основ класичної механіки є велике досягнення природознавства 17 ст. Класична механіка стала першою фундаментальною природничо-науковою теорією яка протягом трьох століть (з 17ст. по початок 20 ст.) функціонувала єдиним теретичним підґрунтям фізичного пізнання а також ядром механістичної історично другої природничо-наукової картини світу.

ДЖОРЖ БЕРКЛІ (1685-1753). Англійський філософ і священник у своїх працях «Трактат про начала людського знання» «Три розмови між Гіласом та Філонусом» спираючись на принципи сенсуалізму розробив класичний варіант філософської суб'єктивно-ідеалістичної теорії пізнання Дж. Берклі

критикував філософське розуміння матерії як субстрата чи субстанції всіх тіл. Вказуючи на непослідовність Локка в його вченні про первинні та вторинні якості.

Тема :Постмодерні варіації гносеологічного оптимізму

Выступать против разума – значит выступать также против истины, так как разум есть система истин; это значит выступать против самого себя.

Г. В. Лейбніц

Ознайомлення із перекладеною філософською літературою приводить до думки, згідно якої в самому середовищі західноєвропейських мислителів «епохи постмодерну» немає єдиного, усталеного погляду на роль і місце розуму в житті людини. Постмодерн намагається продемонструвати повну вичерпність сучасних можливостей пізнання світу розумом мислителів новочасної епохи. Проте трапилося так, що він зосередився на осмисленні, уточненні розширенні та поглибленні гносеологічних ідей цієї епохи. Зрозуміло, скепсис як розвиток філософського знання не може панувати досить тривалий час, тому в надрах філософської культури починає зароджуватись тенденція зростання інтересу до гносеологічних проблем філософії. Бо заклики концентрувати увагу на антропологічній проблематиці, на самій людині, її природної та соціальної сутності та архітектоніки тексту, як такого, привели до усвідомлення етапу розгортання і гносеологічної проблематики.

Демонструючи себе як заперечення модерної філософської думки, постмодерн, ходом розгортання різноманіття мовних практик філософських концепцій ХХ ст. здійснював підготовку до становлення нової гносеологічної парадигми на підставі пошуку для себе раціональних елементів у протилежній європейському раціоналізму східній філософії з притаманною їй ірраціональністю пізнання істин.

На початку ХХІ ст. у гносеології здійснюється відродження значення принципів пізнавальної діяльності в житті людини, сформованих ще в новочасну епоху. І, якщо постмодерн базується на протилежності раціонального (модерному) стилю пізнання, то такий гносеологічний концепт демонструє його методологічну вичерпність і компенсується поверненням філософської сучасної думки до першооснов взаємодії раціонального та ірраціонального у пізнанні. На даний момент актуальним у сучасній гносеології є питання субординації цих начал в акті пізнання. Крім того, на противагу теоріям, що проголошують ірраціональне як істинну сутність не тільки пізнання, а й людини, її буття як такого, в лоні постмодерної філософської орієнтації виникали теорії, які демонструють той же раціоналізм світовідношення як домінуючий. Достатньо звернутися до праці Г. Маркузе «Одновимірна людина», в якій закладено підґрунтя для розвитку глобалізму з його раціоналізованою світоглядно-філософською парадигмою. Оптимістичність постмодерну в тому, що він не приймає есхатологічну ідею кінця світу в тому варіанті, який демонструє релігійна християнська філософія премодерну. «Його не стримує усвідомлення того, що усі зусилля досягнення людського генія, усі людські зусилля внаслідок закону ентропії одного разу перетворюються на руїни; він має достатньо мужності, надії та волі, щоб повернутися обличчям до незумовленого Богом майбутнього» [316; 46].

Постмодерн розриває раціональне та ірраціональне, перетворює їх існування на дві споглядально незалежні лінії пізнавального процесу та світосприйняття загалом. Постмодерн навіює читачу ідею, що ірраціональне є поширеною формою мислення натовпу, маси, «одновимірної людини», а раціональне знаходиться в затінку, невидиме масовому повсякденному погляду на буття (свідомості), яке, проте як і перша форма, активно функціонує в іншому суб'єкті пізнання та дії.

Якщо постмодерн, за твердженням В. Лук'янця та О. Соболя, заперечує релігійну християнську віру та віру у всесилля розуму, то виникає запитання,

яку віру пропонує він, постмодерн, віру в що, чи в кого. Тим паче, що постмодерна філософія не заперечує право існування віри як рушійної сили людської активності. Але постмодерніст відкидає віру у всесилля розуму, інтелекту людини. І тут виникає гносеологічна колізія, зумовлена тим, що, з одного боку, постмодерніст відкидає, заперечує актуальність розуму, раціонального в житті людини, а з іншого, – безупинно та з прискоренням застосовує здатності цього наявного розуму, (бо іншого розуму просто немає), для демонстрації буття людини, для показу реальності життя та й для вдосконалення цього ж самого життя і для заперечення самого ж розуму. Цим самим, критикуючи раціоналізовану модерну філософію, «відкидаючи її» (В. Лук'янець, О. Соболев) як таку, що звеличує себе над іншими способами світосприйняття, постмодерн місце модерну займає сам, вважаючи себе на подіумі історії єдиною правильною, істинною світоглядно-пізнавальною та практично-перетворюючою парадигмою буття людини.

У контексті даної світоглядної парадигми протиставлення гносеологічної проблематики проблематиці методології пошуку істини, ухиляння постмодерну від класичних проблем гносеології є свідомим продовженням утвердження лінії, започаткованої ним самим, – дискредитація раціональності розуму як сутнісної сили людини. Висування концепту свободи громадянської в її навіть ірраціональних проявах з периферії філософського інтересу в першочергове завдання постмодерної філософської гносеології сприяє подальшому розгортанню лінії тих самих сил, які демонструють відсутність усякого авторитету традиції тощо. Отож не даремно відомий американський антрополог К. Гірц наголошував: «Якщо виключити слово «розум», то разом із ним зникнуть і «віра», «надія» й «милосердя», а також «причина», «сила» та «потяг», «мотив», «роль» і «культура». [317; 71]. Той же Ортега-і-Гасет, у філософії якого ми не спостерігаємо симпатій ідеям раціоналістичного мислення, пізнання, наголошує, що скептицизм, зведений до заперечення всякої іншої гносеологічної теорії, – є самозгубною теорією [318; 326]. Міркування цього

іспанського філософа є, на нашу думку, досить точним діагнозом гносеологічної поведінки постмодерну.

Оптимістичність постмодерну ілюзорна, оскільки, він тішить себе розмислами про безпорадність світоглядної парадигми новочасної філософії, про неспроможність розуму дати відповідь на споконвічні питання, що хвилюють, про сенс буття людини. А насправді, той же постмодерний філософ, акцентуючи увагу на трагізмі життя людини кінця XIX – початку XX ст., намагається сформувати нову оптимістичну парадигму людського існування на рубежі XX – XXI ст., конструюючи нові гносеологічні та соціальні реалії, використовуючи той засіб, проти якого сам же виступає, тобто – розум.

В українській сучасній філософській думці виокремлюються як самостійні також декілька напрямів осмислення західноєвропейських постмодерних філософських теорій. З одного боку, ми зустрічаємо осмислення як ретрансляцію ідеї постмодерну та реконструювання на його основі вітчизняної духовної культури та філософської на кшталт мислення повсякденної людини загалом. А, з іншого боку, ми також бачимо досить обережне, з відтінком неприхованого скепсису, ставлення стосовно спроб реконструкції постмодерних світоглядних парадигм в сучасному українсь - кому середовищі методом модернізації. Існує і третя лінія – критична, яка продовжує розвиток модерної парадигми винятковості розуму в пізнавальній діяльності.

Піддаючи критиці, скепсису, іронії гносеологічні, антропологічні та соціальні ідеали модерної епохи, руйнуючи усталені стереотипи розуміння пізнавального процесу, методи осягнення істини, постмодерн сам перетворюється в об'єкт агоністичних думок, оскільки світоглядна сила заперечення постмодерної філософії з її ідеалами Краси, Добра та Істини демонструє більш інтенсивний вплив на свідомість мас, ніж конструювання в лоні скепсису нових світоглядних принципів буття людини. На противагу гегелівському принципу подвійного заперечення в розвитку як «зняття», як

продовження цього ж розвитку в «знятій» запереченням формі, « постмодер – ний » філософ обмежується простим механістичним запереченням як знищення минулого, пропонуючи зовсім, на його думку, інший вектор розвитку філософського пізнання. Постмодерний філософ чудово розуміє, що нівелювати, знищити, заперечити універсальну здатність розуму, його пізнавальні можливості неможливо, оскільки зупиниться хід історії, тож йому потрібно відвернути увагу людини від сутнісних «родових» істин, тому і акцентує нашу увагу на агональності думок як єдино правильному методі пізнання. Новацією в такому методологічному прийомі для нас постає лишень об'єкт уваги та інтерпретований різними мовними практиками його (об'єкта) зміст.

Зміна об'єкта пізнавального інтересу, через «переключення» дослідницької уваги розпорошила гносеологічну проблематику на різноманіття інтелекту – альних практик осягнення сутності буття, тих «вічних істин», через які постмодерніст, бажаючи заперечити, продемонструвати їх ілюзорність, сам впадає при цьому в ту ж гносеологічну ілюзію, проти якої в образі гносеологічних ідеалів модерної філософії виступає.

XVII ст. як «початок» нових відкриттів та винаходів, переоцінки пізнавальних цінностей, розквіту науки і філософії продемонструвало нам нові можливості розуму людини в осягненні гносеологічних та антропологічних істин. Разом із Р. Декартом, Ф. Беконом, Б. Спінозою, Т. Гоббсом, Дж. Локком, П. Бейлем, А. Арно, Фр. Ламі . Філософські міркування Г. Лейбінца і Н. Мальбранша виконували завдання створення і обґрунтування початків нової інтелектуальної культури. Ця філософська полеміка кристалізувала раціоналізм в домінантний спосіб пізнання, на теренах якого принцип розуму розквітнув в усіх сферах людської життєдіяльності та перетворився в ідеал людського самовдосконалення і гармонії буття.

Однак, те, начебто інтелектуальне безладдя, яке демонструє постмодерніст, має чітко визначену мету – змінити усталений спосіб мислення сучасної людини. Начебто нічого «демонічного» в цьому немає. Начебто, але це тільки

«начебто». Постмодерн намагається піддати сумніву, віру у всесилля розуму, інтелекту, а не віру у ті ідеї, які створив розум, що підводить нас до заперечення самої здатності усвідомлено пізнавати світ як родової сутнісної ознаки людини. Крім того, підриє віри у всесилля розуму дискредитацією ідей діяння розумом – це спроба, висловлюючись термінами формальної логіки, підміни тези як способу аргументації доказуваних істин, що містяться в арсеналі філософського постмодерну. Але ж людина приречена на те, щоб при розмірковуванні над життям, знову й знову дошукуватись його всезагальних властивостей. І навіть постмодерн прагне до пізнання розмаїтості людського буття.

Тварині сама природа визначила коло дій, в якому вона повинна рухатись, і вона спокійно проходить його, не виходячи за його межі, навіть гадки не маючи про те, що існує ще якесь інше коло інших способів відображення. Так само і людині вказано загальну мету облагородити людство і саму себе, але людина приречена сама шукати ті засоби, якими вона може досягти цієї мети: посісти в суспільстві те становище, яке їй найбільше відповідає і яке дасть їй найкращу можливість піднести себе і суспільство. Можливість такого вибору є величезною перевагою людини перед іншими істотами світу, але, разом з тим, вибір цей є такою дією, яка може знищити все життя людини, розладнати всі її плани і зробити її нещасною.

Звісно, не всім сучасним мислителям притаманний постмодерний дух філософствування як скептицизм стосовно пізнавальних меж розуму. Незважаючи на зміни ракурсу розгляду того чи іншого питання гносеології, все ж таки спостерігаємо спроби переосмислити усю попередню філософію з тих питань, що мають сенсожиттєву значущість для людини. Так, Ортега-і-Гасет протиставляє так званому раціоналістичному абсолютизму та ірраціоналізму, інтуїтивізму свою концепцію «життєвого розуму».

Постмодерн піддає сумніву здатності розуму. Проте сумнів і підштовхує до виникнення віри в інтелект, розум як єдино правильний спосіб вирішення

пізнавальних проблем. Сумнів сам є раціональний, оскільки він ґрунтується на запереченні віри як ірраціонального.

Постмодерн як «окрема фаза» розвитку (термін – В. Лук'янця і О. Соболя), огрубляє філософську культуру Нового часу, зводячи її до апофеозу раціональності, інтелекту, розуму. На нашу думку, модерн не слід ототожнювати із усім різноманіттям філософських течій, напрямків, теорій, або, як модно називати, «концептів» пізнавального процесу. Якщо термін «Модерн» означає лише фіксацію раціонального начала як пануючого у розумінні розвитку уявлень про наявні та розшукувані істини новочасної епохи, поряд з яким функціонують й інші, ірраціональні елементи пізнавального процесу, то подібна інтерпретація постмодерністами сутності модерної епохи була б об'єктивною в її суті. Проте, постмодерна філософія ХХ ст. апелює до розуму як чи не єдиної форми людського буття новочасної епохи та раціоналізму, як начебто, єдиного способу пізнання істини новочасними філософами. Звісно, такий варіант інтерпретації спотворює хід розвитку філософської думки новочасної епохи в напрямку абсолютизації «раціо».

Тому, постмодерн, як і модерн, – не фаза розвитку, як стверджують В. Лук'янець та О. Соболя, а «штрих» у розвитку європейської культури, напрям, який, за задумом його ініціаторів, набуває гротескних форм, акцентуйованого змісту, що цілеспрямовано веде до створення ілюзорної картини світу, із свідомим її тиражуванням в усіх наявних формах суб'єктивного світовідношення. Проте, ми бачимо, що постмодерн не заперечує роль розуму в житті людини, в пізнавальному процесі, більш того, постмодерн намагається сформулювати, за висловом Еманюеля Левінаса, «нову раціональність». А об'єктом дослідження нової раціональності є мовні практики людини та її спілкування.

Постмодерністи критикують новочасну філософію за начебто відсутність антропологічного змісту в філософських концепціях того періоду, зокрема зосереджуючи свій скепсис на «критичній» філософії І. Канта. Але ж І. Кант

вказав досить чітко мету свого філософствування – знайти та дати на суспільний огляд відповідь на питання «що є людина?». Цій меті і була підпорядкована вся філософська концепція І. Канта – «осьової особи нашої епохи» (А. Лой). Тому досить дивно виглядають міркування деяких постмодерністів про те, що тільки вони поставили проблему етичної сутності людини та її свободи в суспільстві.

З явищем, яке отримало багато назв, але яке має єдину сутність, – втрату сенсу життя – західне суспільство зіткнулось вже на початку минулого століття, а осмислюватись в філософії воно почало в середині XIX ст. Аналізуючи цю ситуацію, М. Вебер, прийшов до висновку, що втраті моральних цінностей попередньої епохи, сенсу життя, появи масового нігілізму, виникненню песимістичних філософських та соціологічних теорій, його епоха завдячує перемозі раціоналізму в сфері виробництва, управління та споживання, зумовлених розквітом капіталістичних відносин. В цьому німецький мислитель та його послідовники вбачали і причину втрати людської свободи. Дійсно, новочасна епоха з характерною для неї раціоналізацією, інтелектуалізацією та розчаклуванням світу дійшла до того, що відповідні духовні цінності та критерії співжиття змістились із сфери суспільного життя на рівень братської спорідненості, близькості безпосередніх відносин окремих індивідів. В суспільному житті встановились чіткі раціональні стосунки, європейська наука, європейський тип організації, спосіб життя та світогляд працювали на формальну раціональність. Чи означає це, що попередня до новочасної епоха середньовіччя була епохою «зачарованою»? Очевидно, М. Вебер вважає під «зачарованим світом» докапіталістичні відносини. Можна погодитись із М. Вебером лише в тому, що, дійсно, людська особистість в епоху середньовіччя була цілісною, не «розірваною» і лише через те, що практично не мала вибору. В той період діяли регулятори поведінки людини у формі чітких мотивацій на постійне відновлення звичних типів поведінки, скажімо, ходити до церкви. Порушення традицій не схвалювалось, а часто навіть каралось суспільством.

Розвиток капіталістичних відносин зробив людину відносно вільною, знищивши або послабивши мотивацію попередньої поведінки індивіда. Проте, людина опинилась перед вибором без гарантій та общинної підтримки, один на один із своєю долею. Крім того, піддались сумніву всі або зовсім зникли багато моральних цінностей середньовіччя. Людина отримала можливість вільного вибору для себе будь-якого морального ідеалу, що є досить складним актом самоусвідомлення. Проте, в середовищі «одновимірних» індивідів не всі змогли адаптуватись до нових умов, сформувати нові соціально-моральні цінності, які дали б змогу індивідам активно діяти в новій реальності. Не обминула така участь й інтелектуальне середовище із філософським складом мислення. Почали виникати теорії песимістичного світоаналізу, які підривали віру та впевненість людини кінця XIX – початку XX ст. з точки зору теорії морального прогресу в своєму позитивному майбутньому.

Сучасна українська філософська думка актуалізує проблему трагічного людського буття у його екзистенційно-антропологічному вимірі. Інтерес до цієї проблематики обумовлений частково поширеним прозахідним вектором суспільної трансформації України в європейське співтовариство. Іншою причиною, що обумовила зростаючий інтерес до цієї проблеми, є поліваріантність пошуку подальшої перспективи українського суспільства, поява інтелектуального бажання задовільнити, наситити потребу в пришвидшеній ідентифікації соціокультурного, філософського співтовариства України із європейськими духовними цінностями у вирішенні суспільнозначимих проблем. Крім того, підвищена зацікавленість української сучасної філософії проблематикою трагізму людського існування обумовлена втратою, розмиттям світоглядних орієнтирів попереднього суспільного устрою України та невизначеністю критеріїв, які лягли б в основу формування нової світоглядної парадигми інтенсифікації нашого суспільного розвитку в лоні європейської цивілізації.

В українському соціокультурному середовищі проходить процес пасіонарності, період усвідомлення себе новою спільнотою, яка пристрасно та прискорено пізнає світ, освоює нові для себе соціокультурні цінності західноєвропейської цивілізації. Відкинувши оптимізм соціалістичної орієнтації суспільного розвитку і звернувши свій погляд на суспільні ідеали західних сусідів, ми зіткнулись із парадоксальною ситуацією. Виявляється, що західноєвропейська ментальність сама шукає нові світоглядні орієнтири, які вивели б її із кризи духу, стали животворною силою і заживили «розколи душі» (А. Тойнбі), які притаманні західноєвропейській духовності в постмодерну епоху.

Трагізм душі європейця став предметом філософської уваги мислителів періоду кінця XIX – початку XX ст. М. Бердяєва, Ж. Бодрійяра, Е. Гуссерля, Ж.-Ф.Ліотара, Ф.Ніцше, А. Камю, С. Франка, З. Фрейда, П. Флоренського, В. Соловйова, А. Шопен-гауера, О. Шпенглера, М. Хайдеггера [319].

Другу хвилю демонстрації трагічності людського буття, песимістичності стосовно майбутнього людства представили мислителі Жак Еллюль, Еріх Фромм та інші [320].

В той же час в західноєвропейській філософії XX ст. пробивалася крізь тенета пануючого песимізму життєдайна тенденція світорозуміння, та, яка вселяла оптимізм в моделі майбутнього людського існування. Ініціативу на себе взяла релігійна філософська думка, демонструючи цим спадкоємність філософсько-теологічних уявлень від середньовіччя до наших днів про сутність людського буття. Естафету прийняв релігійний екзистенціалізм в особі Г. Марселя, М. Бердяєва, С. Булгакова та ін. В контексті загальної дослідницької проблеми нами обрано за предмет аналізу лише той аспект філософських міркувань одного із найвидатніших представників релігійного (католицького) французького екзистенціалізму Габріеля Марселя, який дотичний проблемі оптимізму, а саме – природа надії як рушійної сили життєдіяльності людини, гносеологічна функція надії, її онтологічний та антропологічний зміст. У своєму дослідженні ми взяли до уваги

інтелектуальні доробки вітчизняних філософів В. Ляха, А. Толстоухова, В. Ярошевця стосовно уявлень Г. Марселя про буття людини [321].

Називаючи свою філософію конкретною, Г. Марсель намагався розкрити весь обсяг релігійних переживань людини, в яких вона (людина) здатна усвідомити свою причетність до божественної тотальності. Він протиставляє принципи володіння та буття. Володіння є такою формою існування людини, яка функціонує через її бажання заповнити своє буття мирським, суєтним задоволенням та благами, що приводить до деградації особистості. Г. Марсель бачить вихід із даної життєвості ситуації в такому бутті, в якому форма життя конкретної людини осяяна божественною істиною.

Г. Марсель стверджує, «що онтологічність, необхідність сучасного буття зменшується пропорційно занепаду особистості з одного боку, та триумфу категорії власне природної з консеквенцією атрофії чудес» [322; 104]. Такі прояви буття є не що інше, на думку філософа, як «деградований раціоналізм» [323; 104].

На противагу такій світоглядній позиції Г. Марсель проголошує оптимістичне світовідношення, конкретизацією якого повинно бути прагнення стати реальним учасником активного добродійного оптимістичного буття. Подібне прагнення жити саме так, вважає Г. Марсель, притаманне навіть найзапеклішим песимістам.

Нам такі міркування видались досить цікавим ось з якого боку. Практично Г. Марсель вперше серед мислителів XIX – XX ст. спробував показати динамічну нестабільність песимістичного світогляду, підкреслюючи тим самим онтологічну безпідставність його функціонування. Подібну інтерпретацію хиткості песимізму як фактору конструювання картини світу ми знаходимо лише у нього.

В контексті тлумачення сутності людського існування як занепаду особистості, Г. Марсель розглядає песимізм через психоемоційний стан особи. Він підкреслює існуючу амбівалентність, внутрішню конфліктність песимістичного світосприйняття та світовідношення через конкретну дію

конкретної людини. Правда, Г. Марсель з притаманною йому конкретністю як методологічним принципом пізнання допускає, що онтологічна необхідність може самозаперечуватись. Бо життя конкретної людини, та й життя взагалі, може не збігатись за змістом із буттям, може не збігатись також із внутрішніми особистими переживаннями людини, що виникають від такого неспівпадання. Внаслідок цього може виникати стан розпачу та бажання смерті, оскільки реальність не приносить потрібного розв'язання проблем. На відміну від Ж.-П. Сартра, який проголошував, що людина приречена на люциферівський протест як свободу вибору поведінки в конкретній ситуації, яким просякнута бунтівна індивідуальність, яка сама собі остогидла, Габріель Марсель стверджує, що у людини немає вибору іншого вчинку, як вірити та надіятись, вірити навіть тоді, коли реального шансу здійснити цю надію, цю віру – немає. Г. Марсель називає подібну ситуацію «онтологічною містерією». Бо надія є тою силою, що не залишає людину самотньою навіть в ситуації прогнозу невиліковної хвороби і допомагає сприймати плин життя свого оптимістично, навіть, якщо цей оптимізм ілюзорний.

З огляду на проблематику нашого дослідження, цікавими є міркування філософа стосовно взаємовідносин надії та оптимізму, розкриття їх природи. У праці «Нарис феноменології і метафізики надії» Г. Марсель, аналізуючи «надію», «відданість», «смерть», «любов» як форми людського досвіду, «зазначає в них буденне значення і той глибинний, навіть божественний смисл, – вказує В. Лях, – який виводить людину за межі її повсякденного існування» [324; 6].

Розпочинає розгортати свою теорію надії Г. Марсель з простого, «масовидного» явища буття – певного фрагменту досвіду, який сконцентровано у поняття «я маю надію». Від аналізу цього стану досвіду як різновиду можливих практичних шансів буття він переходить до розкриття такого досвіду мати надію, який демонструє синтез усіх можливих шансів «мати надію», тобто, до мислеформи «я маю надію», що схопила досвід у

його найвищій напрузі, в крайній точці насичення. Ми бачимо, що Г. Марсель онтологізує причини виникнення надії, цього стану відповідного сподівання людини на уникнення трагічного елементу буття. Г. Марсель шукає причини існування надії і знаходить їх в зовнішньому, незалежному від людини середовищі. Ці причини зовнішні до буття людини тому, що не пройшли через суб'єктивність сприйняття їх як причин буття надії. Це ті причини, які не засвідчують сутність людини, її буття, оскільки саме розуміння надії ще в такій ситуації невизначене. До опису ситуації з такою невизначеною надією Г. Марсель застосовує метафоричний термін «морок». Цей термін не є випадковим у філософській системі Г. Марселя, оскільки він засвідчує стан людини, яка не може «досягнути певної повноти життя, яке може бути повнотою відчуття, чи навіть повнотою думки...» [325; 38].

Логіка аналізу природи надії веде Г. Марселя до встановлення відношення надії з вірою та оптимізмом. І тут знову виникає досить цікава пізнавальна ситуація, за якою ми бачимо спробу показати підстави не ідентичності оптимізму, надії та віри – цих суб'єктивних проявів людського буття.

Г. Марсель схиляється до демонстрації надії як такого суб'єктивного стану, який містить в собі елементи «надраціонального» у формі смирення, сором'язливості чи цнотливості. Раціонально налаштованій людині саме такі аспекти надії очікування пізнати розумом неможливо. Тому усі існуючі визначення надії не розкривають її істинної сутності. Можна припустити, що у Г. Марселя «надія» є антропологічною формою буття кантівської «речі в собі». Однак, у І. Канта «річ у собі» є логічна форма об'єктивного стану речей, а у Г. Марселя надія – чуттєво-емоційна форма і тому і недоступна пізнанню. Тут Г. Марсель розкриває чуттєве та раціональне пізнання на залежності одного від іншого методів досягнення сутності надії. Він віддає перевагу ірраціональним аспектам онтологічності надії і стверджує, що пізнати ірраціональне в надії можна, але не розумом. «Надію дуже важко собі чітко уявити, вона ніби не бажає піддаватись уяві» [326; 43]. Тому всі існуючі визначення надії не дають адекватного знання про її істинну сутність, бо

раціонально налаштована думка не може відкрити таємницю ірраціонального, надраціонального в надії.

Не визнає цей католицький філософ і біологічної природи надії. Він чудово розуміє, що психофізіологічний підхід до аналізу надії також не спроможний розкрити її сутність, а значить, обмежує можливість визначити природу оптимізму і показати істинну систему взаємовідносин надії, віри та оптимізму.

Г. Марсель ототожнює надію з духовним принципом світовідношення людини в самій його суті. Щоб розкрити сутність духовного начала в надії, він намагається відшукати в ній (надії) позитивні компоненти духовного. Його цікавить сам процес набуття надією ознак позитивної сутності. Таким позитивним компонентом надії є неприйняття нею негативного, не-оптимістичного в бутті, яким є безнадія. Надія споконвічно не містить в собі спочатку нічого позитивного, вона наповнюється позитивним змістом в ході сприйняття рефлексії сутності буття. І першим таким кроком в розгортанні її позитивного начала є неприйняття нею (надією) негативного, не-оптимістичного, тобто безнадії. Безнадія є демонстрацією усвідомлення замкнутості часу. Надія, навпаки, проникає крізь час. Надія демонструє плинність часу. Це дає суб'єкту надії можливість прогнозувати своє майбутнє, бачити і неначе проживати його віртуально. Тоді все відбувається так, ніби час, замість замикатися навколо свідомості, дозволяє певним речам проходити крізь себе. Свідомість отримує здатність розширити свою творчу сутність, збагатити надію позитивним змістом і цим самим дати можливість надії виступити запереченням безнадії як основи трагічності людського буття.

На відміну від своїх сучасників Г. Марсель не драматизує трагічність як безвихідь людського буття, якою була переповнена суспільна ситуація в Європі початку XX ст., і не бачить в трагізмі того стану людської душі, який паралізує волю до життя. На його думку, в самій сутності трагізму міститься його альтернатива і нею є надія. І чим трагічніше саме існування, тим більше

шансів мати надію. Іншими словами, чим менш буття виглядає трагічним, тим менше можливості для людини знаходитись в стані надії, сподівання. Крім того, парадоксом буття людини є те, що «існує така перманентна можливість деградації цього існування, в кінці якої воно фатальним чином стає все менш і менш спроможним плекати надію» [327; 39].

Виходить так, що у Г. Марселя поняття «трагізм життя» не співпадає за змістом із поняттям «деградація життя» хоча б тому, що трагізм не щось зовнішнє до буття людини, і як такий він не пригнічує індивідуальної активності людини, навпаки, саме трагізм і підштовхує індивіда до активних дій, а конкретним чинником цих дій є надія. Деградація людського існування є деградацією особистості, руйнацією її сильних вольових якостей, стиранням надії на покращення буття. Деградація розкривається як незворотний процес, що і веде до того фатального кінця, який в сукупній масі людських доль може бути представленим як трагізм соціального буття.

Г. Марсель продовжує занурення в природу надії. Для вирішення поставленого пізнавального завдання вводить принцип «людського існування», який осмислити трансцендентально людина-суб'єкт не спроможна. Він наголошує на обмеженості раціоналізму, який намагається розумом осягнути сутність людського існування як надію. Однак, вводячи термін «людське існування» у свою концепцію надії як життєтворчого аспекту буття, філософ не дає йому логічно завершеної форми, і не наповнює наявну логічну форму об'єктивним змістом. Міркування Г. Марселя тут досить нечіткі, розмиті і не дають вичерпної повноти знання про об'єктивний зміст даного поняття. Бо філософ обрав таку форму викладу уявлень про зміст людського існування, яка демонструє і формує враження невизначеності, хиткості знання про це існування, ненадійності, точніше, неістинності функціонального навантаження цього поняття в концепції надії. Г. Марсель начебто надає читачу право вільно, без обмежень порозмірковувати над суттю надії, суттю людського буття, тому не дає готових рецептів розуміння принципу людського існування. І все ж, крім

зовнішньої полемичності міркувань, ми спостерігаємо у Г. Марселя внутрішню логіку розгортання пізнавального процесу стосовно функціональної природи надії, її ролі в житті людини.

Г. Марсель засвідчує, що його розуміння проблеми співвідношення надії, віри та оптимізму з плином часу не змінилися. Проте підкреслює, що хід історії невблаганно змінює об'єктивний зміст суб'єктивного сприйняття надії. Демонструє філософ і динаміку змін свого особистого розуміння об'єктивних процесів суспільного розвитку крізь призму зміни суті надії. Сама суспільна реальність детермінує відповідний зміст надії як суб'єктивної сили людини. Г. Марсель показує, що зміст надії як світоглядного принципу першої половини XX ст. відрізняється від змісту надії другої половини цього століття. Високий рівень соціальної напруги в умовах війни концентрує бажання надії в конкретних формах-образах, чіткій меті цього бажання: «Ми знали тоді точно, яку надію плекаємо» [328; 8]. В передмові до нового видання своєї книги Г. Марсель розкриває зміст надії-мети цього періоду одним єдиним судженням: «Моя думка була намагнічена ідеєю майбутнього Визволення» [329; 8]. Що стосується змісту надії кінця XX ст., то Г. Марсель вказує на його розмитість, дифузність, невизначеність орієнтирів націленості надії. На сьогодні, пише Г. Марсель, ми формуємо лише бажання, які не переростають в надію, а проявляють себе як «нігілістично намагнічений емпіризм», або, якщо висловлюватися точніше, віддзеркалюють глибоку трагедію душі, «розколи духу» людини, яка все більше і більше усамітнюється в лоні суспільного буття. Він відкрито говорить, що мова не йде про щось схоже на кантівські постулати пізнання чи моральної поведінки, оскільки у кенігсберського філософа вони розкриті без урахування обставин конкретного досвіду. Тому дає кілька істотних характеристик самого визначення надії, з яких у контексті нашого дослідження цікавим є тлумачення надії як знання, проте такого знання, яке не тотожне незнанню як стану розуму, і не здобуте ніякими зусиллями.

Г. Марсель застосовує індукцію в аналізі переходу від одиничного, фрагментарного прояву досвіду мати надію до загального поняття «я маю надію». Поставивши питання подібним чином філософ зіткнувся із серйозною пізнавальною проблемою. Справа в тому, що методом індукції істинне знання можна отримати лише в тому випадку, якщо відомі усі факти, що можливі з точки зору поставленого питання, тобто встановлення сутності надії. Іншими словами, для цього потрібна повна індукція. Але безперервність пізнавального процесу свідчить, що повна індукція в науці – явище рідкісне та історично відносне. Тому Г. Марсель застосовував тут неповну індукцію, тобто зробив висновки на основі аналогії. Філософ чудово розумів, що неповна індукція має той недолік, за яким сформульовані на її підставі судження про істинну сутність надії в структурі оптимізму, не можуть претендувати на повну достовірність. Тому істину він не визначає у суто феноменологічному чи спекулятивному варіанті, як результат дії інтелекту чи розуму, оскільки дух такої істини має здатність відриватися від реальності, постає як трансцендентний. Звісно, подібне бачення сутності істини, відмінне від істини пізнавальної, не вписується в екзистенційно-антропологічну концепцію істини Г. Марселя «Можливо, передусім треба рішуче наголосити на тому, що істина в цьому нашому розумінні не має ніякого спільного виміру з істинами, що їх відкриває вчений унаслідок своїх терплячих досліджень» [330; 159].

Г. Марсель застосовує термін «надраціональне», демонструючи цим, що чуттєве як ірраціональне є не звичне ірраціональне, а таке ірраціональне в пізнанні як надраціональне, тобто таке, що стоїть вище раціонального. Характеристика чуттєвого як надраціонального доповнює його концепцію екзистенційно-ірраціонального буття людини, в якому практично немає місця для раціональних компонентів світовідношення. Будучи релігійним філософом XX ст., Г. Марсель втілює у своїй науковій творчості ті екзистенційні пошуки сенсу буття людини, які притаманні саме XX ст. європейської цивілізації. Для нього було важливо показати роль надії в

релігійному світогляді, який синтезує бажання людини пізнати божественну істину та злитися з нею в реальному житті.

У Г. Марселя ми зустрічаємо прихований психологізм в описі екзистенційності надії. Також ми бачимо у нього спробу представити принцип надії як цілісний світогляд як стійку традицію, що існує в надрах європейської культури. Фіксація надії як онтологічного феномену, що втілений у європейській історії та європейській культурі, фіксація трагічного та оптимістичного в екзистенційно-онтологічних засадах філософії Г. Марселя свідчить про те, що філософія оптимізму не існує в чистому вигляді у творчості жодного європейського мислителя. На відміну від постмодерну, який загалом критикує усі форми раціоналістичної гносеології та онтології і пов'язаного з ними будь-якого гносеологічного оптимізму, Г. Марсель намагається розкрити надію як тип вивершеної філософської світоглядної позиції, що має не лише онтологію, а й гносеологію свого буття. Надія, у нього відіграє роль позитивного принципу людського буття, екзистенційного переживання скорботної людської долі та швидкоплинності людського існування.

Полемічність мислення Г. Марселя привела його до необхідності вирішити проблему співвідношення надії та ілюзії, оскільки не що інше, як ілюзія – «спонукає нас приймати свої бажання за реальності наші бажання або наші побоювання» [331; 54]. З цього погляду істотною проблемою для нього стало визначення сутності ілюзії в усіх її формах прояву. Для розгляду цього завдання він вводить поняття «фундаментальна Ілюзія», онтологічним змістом якого є людська внутрішня настроєність людини, орієнтована «на збереження, в його безумовному вираженні, наявного порядку речей...» [332; 105]. На противагу Хосе Ортеги-І-Гасета, який стверджує, що «намір заступити реальність ідеєю є чарівною ілюзією і приречений на неминучу поразку... Зазнавши поразки в своєму відчайдушному ідеалістичному пориві, людина геть втрачає певність в собі. Вона втрачає всяку спонтанну віру, не йме віри нічому... Вона деградує фізично й ментально» [333; 391],

Г. Марсель оптимізмує ілюзію, наповнює її позитивним світоглядним змістом.

Слід зазначити, що подібна відмінність у тлумаченні ілюзії не є чимось екстраординарним з огляду на фундаментальність проблеми, її ролі в теорії пізнання та соціальній практиці. Еволюція філософських уявлень про ілюзію пізнання частково розкрита нами в одній із статей. [334; 258-265].

Марксистська філософська думка стверджує, що джерелом виникнення ілюзії є відсутність наукового розуміння дії законів гносеології та використання їх в пізнавальному процесі. Якщо ілюзію в гносеологічному аспекті прийняти як помилку відображення, то з цих позицій представники неопозитивізму ХХ ст. вважали її появу вже результатом порушення граматичних правил мови чи неправильного вживання слів, а також не точного розуміння і застосування правил формальної логіки в межах систематизованого нею знання (соціального знання також – курсив наш). А така інтерпретація ілюзії засвідчує її соціальні витоки. Тому «чистий гносеологізм» ілюзії знову ж таки не дає об'єктивного знання про її природу.

Проблема соціальної ілюзії розглядалася опосередковано філософами різних історичних епох через призму інших, більш актуальних, на їх думку, проблем суспільного буття. Мінливість соціальних умов життєдіяльності людей, зміни в духовному кліматі суспільства створюють умови альтернативності поглядів на минуле-теперішнє-майбутнє. Альтернативні моделі стають тією призмою, яка розкриває суб'єктивну сторону історичного процесу. Кожний альтернативний погляд на буття як можливість для багатьох з нас розкриває нам ілюзорність, хибність бажань інших. Осмисленість життя перетворюється в безсенсовість існування. Історія людства, – пише С. Франк – є історією послідовного краху його надій, дослідне викриття його помилок, очищення нас від ілюзій загальнолюдського щастя. Всі наші бажання перетворюються в оману, коли розкривають свою помилку і її пізно виправити, тому і демонструють свою ілюзорність.

Із загалу ілюзій Г. Марсель виокремлює «життєтворчу ілюзію», яка, на його думку, певним чином підтримує людину у складні, кризові стани її життя, начебто не помічати свою тяжку долю, а сприймати її належним чином, тобто оптимістично. Це та форма ілюзії, яка виразно засвідчує, наскільки вона укорінилась в людині через егоцентризм панування, влади одного над іншим, чи як чинник сприяння вродженому в індивіді задоволенню своїм «Я», своїм внутрішнім станом, що уподібнюється ситуації з міфічним героєм Нарцисом. Таку форму надії він називає матеріальним егоцентризмом.

З огляду на різновиди надії, Г. Марсель намагається дати характеристику суб'єкта-носія комунікативності. Об'єктом надії є сама людина надій, зорієнтована на саму себе, свою внутрішню соціальну сутність. Надія не має об'єкта своєї уваги поза своїм носієм – ззовні, тобто те, що існує окремо від суб'єкта надії.

Досить цікаві міркування стосовно сутності суб'єкта як об'єкта надії Г. Марсель виклав у праці «Я» і «Інший». В ній він розрізняє людських індивідів за єдиним критерієм «Я маю надію». Саме ця фундаментальна характеристика суб'єкта надії дозволяє, на його думку, відрізняти оптиміста від інших людей. Оптимізм може виступати в найрізноманітніших аспектах, від біологічного оптимізму, що базується на досконалому функціонуванні людського організму (природжений), до оптимізму соціально сформованого на емпіричних чи метафізичних і теологічних засадах. Крім такої класифікації видів оптимізму, Г. Марсель звертає увагу читача на емоційно-чуттєвий оптимізм (сентиментальний – Г. Марсель), і оптимізм раціоналізований. Правда, Г. Марсель досить критично, з відтінком іронії, ставиться до раціоналізованого оптимізму, оскільки позитивна оцінка такого оптимізму суперечила б методологічним засадам його екзистенційної філософської доктрини.

Не бачить Г. Марсель діяльнісного аспекту оптимізму, для нього оптимізм ототожнюється лише із демонстративністю буття людини, декларативністю, ораторством як мовною практикою людини і не більше [335; 42]. Правда,

філософ робить натяк на онтологічне підґрунтя оптимізму як об'єктивного процесу буття людини. Він зазначає, що є різниця між оптимізмом як таким, «чистим», тобто без емпіричного змісту і в якому віддзеркалено його відмінність від віри та оптимізмом в реальній дійсності реального індивіда, з якого складно виокремити віру як чинник поведінки. Людське буття є реальність, що існує об'єктивно стосовно окремих людей і цілих поколінь. Людство існує до, поза і незалежно від свідомості і буття кожного окремого індивіда. Буття окремого індивіда має межі свого існування, але оскільки життя окремих людей є різноманіттям форм існування роду людського, то кожне минуле, перехідне існування включено в нескінченний ланцюг людського буття, ланцюг буття природи, в еволюцію соціуму і утворює одну із ланок соціально-історичного буття. Тому оптимізм людей онтологізований їх буттям як частинкою, елементом буття природи, оптимізм (в його формах, типах, видах, способах прояву) має своїм підґрунтям буття людини в її способах життя. Єдність людини і світу органічна і закономірна, тому що світ, який знаходиться поза людиною, має свої риси такі, що те, що людина є дійсно для себе, складається з них, тому, якщо зовнішні моменти зникають, то відмирає і сама людина. Дійсно, ми співставляємо і пов'язуємо наше життя, наше кінцеве існування з неперехідним існуванням світу поза і незалежно від волі свідомості людини, а існування індивіда з життєдіяльністю тих людей, які були до нас і будуть після нас. Тут спрацьовує механізм соціальної пам'яті як детермінований майбутнім процес постійного звертання індивідів-сучасників до минулого буття людства з метою змінити умови свого життя в сьогоденні. Цей механізм фіксує не тільки ідеальне відновлення минулого в пізнавальній діяльності, але і предметно-практичне перетворення теперішнього. А це є відношення-звернення до свого буття і буття світу, тобто до скінченного і нескінченного. Проте Г. Марсель помиляється, коли заявляє, що природа надії така, що вона подібно до кантівської «речі-в-собі» не відкриває свою таємничість раціональному пізнанню, оскільки в ній багато чуттєво-емоційного

(«смиреного», «сором'язливого»), а останнє не підтверджує фізичну природу надії. Також хибною є його спроба пізнати надію як психологічне явище. Подібні знання про надію будуть неточними, бо надія є не просто суб'єктивний стимул до дії, «комутації», вона є життєвим аспектом людської творчості.

Міркування Г. Марселя про надію як елемент творчості, ведуть до спроби дати відповідь на запитання «Що є істина?». І в пошуку відповіді Г. Марсель знову вірний собі і своєму філософсько-екзистенційному світобаченню. Він не заперечує актуальності філософського принципу тотожності мислення та буття в розумінні істини. Істина, на його думку, має не тільки здатність піддаватися точному аналізу, відповідному формулюванню, а й намагатись злитися із даним висловлюванням (дефініцією) – А. Д), через яке вона (істина) формулюється, або, принаймі, не чинить опору такому ототожненню [336; 160]. Г. Марселю також притаманна схильність приймати як суще конкретні істини, оскільки абстрактних істин, на його думку, не існує. Конкретні істини тому і конкретні, що з плином часу «деградують», втрачають, свій зміст. Онтологію істини Г. Марсель розгортає через аналіз не самого її змісту, а «духу істини», який притаманний суб'єкту. Дух істини, підданий феноменологічному аналізу, в Г. Марселя не зводиться ні до інтелекту, ні до свободи [337; 161]. Дух істини, який інколи опановує людиною, постає як трансцендентний до реалій життя людини, і в той же час він (дух істини) дозволяє людині пізнати себе саму, перевірити себе на критерій вірності собі. Дух істини можна визначити тільки у зв'язку з умовами суспільного життя. Дух істини споріднений із натхненням, яке пронизує людину, як промінь світла. В такому аспекті істина співпадає із оцінкою, тоді істина виступає як неявне знання, що в акті діяння суб'єкта засвідчує єдність злиття істини і оцінки. Надія – це знання, але знання не свідоме, не набуте власними зусиллями, а дароване, надане, одержане з ласки, тому в Г. Марселя надія і свідомість належать до різних духовних вимірів людини.

Досить критично поставився Г. Марсель до логічно завершеної форми заперечення буття і суб'єкта у філософії екзистенційного філософа Ж.-П. Сартра. Принцип нігіляції розглядається ним лише як визначальна особливість людського буття, яку Ж.-П. Сартр поширив на усі форми людського буття та світосприйняття. Г. Марсель також несхвально віднісся до терміну «трансфеноменальне буття» філософії Ж.-П. Сартра. Трансфеноменальне буття існує для свідомості і є буття самим собою в собі. Сартрівська спроба пізнати буття феноменів людини привела його, на думку Г. Марселя, до заперечення буття Бога.

Г. Марсель висловлює думку, що для Ж.-П. Сартра вже сама ідея Бога стає суперечливою, оскільки існує різниця між твердою впевненістю в існуванні іншого саме як іншого і фактичністю іншого, тобто його можливим зв'язком із властивим бути-об'єктом-у-світі [338; 198-199]. Тверда впевненість чи не-впевненість є модусами знання. Єдиним істинним знанням у Ж.-П. Сартра є інтуїція як присутність свідомості в речі і вводить в поняття те, що він називає «фантомною діадою рефлектуючого відображення» [339; 202]. З цього огляду, одна із заслуг Ж.-П. Сартра, на думку Г. Марселя, полягає в запереченні метафізики у класичному розумінні як методології пізнання істини, оскільки в ній заперечується або відкидається «благодать», а світ являється атрофованим, зруйнованим, суперечливим, у якому суб'єкт не може себе пізнати.

Подібна філософська суперечливість оцінки філософії Ж. -П. Сартра свідчить про наявність у самому середовищі представників постмодерну не однієї, а багатьох версій людського буття, які мають фрагментарний характер та релятивність. Крім того, міркування Г. Марселя засвідчують прояв тієї тенденції у філософії постмодерну, яка, ґрунтуючись на запереченні наукових і духовних цінностей модерної епохи, все ж таки намагається зберегти еталонні критерії світосприйняття, характерні для середньовічної філософії якими є Бог, істина, світ, сенс буття тощо. Правда, оптимізм Г. Марселя наповнений тим змістом, який адекватно відображає особливості

постмодерного світогляду на сучасність. Г. Марсель зовсім не заперечує ту тенденцію філософського постмодерну, яка направлена на деконструкцію ідеалів модерної епохи та раціонального методу пізнання істини. Оскільки в реальності постмодерн бачить не одну, а багато версій людського буття, і жодна, на думку Ж.-Ф.Ліотара, повністю не може рефлексувати, відобразити повноту реального буття, то і істина, як така, неможлива, бо невідомо, що з чим можна співставляти, і що з чим повинне співвідноситись. Тому не тільки неможлива істина в науці, вона неможлива і як істинна картина світу, як істинний світогляд людини.

Свій гносеологічний пошук Г. Марсель завершує висновком про необхідність відродження християнського, а точніше «дохристиянського як надхристиянського милосердя» [340; 184], оскільки феноменом сучасного суспільства є затемнення природної моралі. І першим етапом такої етичної дезінтеграції сучасного суспільства він називає «оптимістичний гуманізм вісімнадцятого сторіччя або середини дев'ятнадцятого....» [341; 184]. Парадоксальним у логічних міркуваннях Г. Марселя є те, що, заперечуючи раціоналізований, етичний оптимізм попередніх епох своїм принципом надії, він пропонує «узятися в усіх сферах за роботу з розчистки, яка дозволила б нам віднайти втрачені витoki, подальше засмічення яких приречило б людей на інфратваринне існування, апокаліптичні симптоми якого наше покоління має сумний привілей констатувати» [342; 187]. Інакше, як етико-релігійним оптимізмом подібні міркування Г. Марселя, не назвеш.

Загалом, постмодерний оптимізм, демонструючи плюралізм та демократичність проявів людського буття, заперечуючи буттєвість традиційних форм існування людини, намагається сформувати подібні установки і у повсякденному житті. Проте тут радикалізований постмодерн наштотхнувся на існуючий традиціоналізм та стереотипність стабільної ієрархії цінностей життя. Повсякденне світосприйняття ще далеке від прийняття постмодерності буття. Повсякденний оптимізм зорієнтований на

утилітарність зв'язків звичних відношень. Метою ж постмодерну є нейтралізація подібних проявів людського буття і привнесення в них нової смислової системи світовідношення, в якій немає місця стабільності, традиційності, звичної буденності буття пересічного індивіда. Феноменологічний аналіз повсякденної реальності ми зустрічаємо в працях Е. Гуссерля, П. Бергера і Т. Лукмана, А. Шюца. Саме такий підхід, на їх думку, дозволяє розкрити різні пласти життєвого досвіду та різні смислові структури і повсякденності [343]. В духовних і економічних відносинах життя, вважає В. Вернадський, містяться сили, що лежать в основі осьової історичності оптимізму. «Задумуючись над навколишнім буденним життям, ми можемо... бачити постійне прагнення людської думки підкорити та поневолити собі факти цілком стихійного на вигляд змісту. На цьому буденному житті будується і росте головним чином основна сторона людської думки» [344; 217]. Антропологічний вимір повсякденності продемонстрував сучасний український філософ Н. Хамітов.

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. пізнавальний оптимізм, зведений до гносеологічного оптимізму науки, став умовою та фактором прискорення соціальних процесів. А динамізм гносеологічного оптимізму демонструється як ідея нескінченного самовдосконалення людини, яке не має жодних абсолютних перепон пізнання, перетворення, уточнення конкретизації достовірних наукових уявлень про світ.

Подібна ситуація виникла в своєму історичному ракурсі і з соціальними теоріями перебудови суспільства. Середовищем, де формуються соціальні теорії ідеологічного змісту, є суспільно – практичне знання та свідомість. Соціальне середовище, як ми наголошували в ряді публікацій, виступає постійною сферою прояву оптимістичних прагнень, часто навіть протилежних. Відповідно, формувалась і оцінка подібних різнонаправлених оптимістичних прагнень із спробами охарактеризувати їх як конкретні ідеології. Проте інтереси суспільних груп, поряд з ідеологічним оформленням оптимістичних прагнень можуть отримати неідеологічне

забарвлення. Суттєва різниця між ідеологічно сформованим оптимізмом і не-ідеологічним оптимізмом повинна, по суті і за формою, полягати в чомусь іншому. На нашу думку, специфічний момент їх різниці полягає в тому, як ці два типи оптимізму проявляються у мисленні, свідомості людей.

Наука у власному абсолютному значенні цього слова від Д. Юма до М. Вебера – намагалась відмежуватись від всього того, що засмічує чисте теоретичне об'єктивне знання від мислиннєвих проявів практичних інтересів окремих людей, соціальних груп. В марксистській філософії також ми можемо відшукати досить глибокі за науковим змістом праці, в яких демонструються наслідки впливу ідеології на внутрішні справи теоретичного знання, а отже гносеологічного оптимізму [345].

А з іншого боку, погодьтесь, все ж таки важко дотриматись об'єктивності розгляду якоїсь, і не тільки гносеологічної, проблеми без урахування сфери внутрішніх значень, продемонстрованих конкретними діями тих же соціальних груп чи окремих індивідів.

Полярність ідеологічного та неідеологічного оптимізму об'єднує зв'язок, який можна позначити поняттям «теорія», «доктрина». Теоретичні положення не засмічуються практичним інтересом, – вони можуть виступати лише мотивом прагнень дослідників досягнути істину. Ідеологічна доктрина як раціоналізована квінтесенція соціального оптимізму демонструє єдність міркувань про соціальні факти з алгоритмами (директивами) стосовно майбутніх дій. Доктрина встановлює цілі, на які орієнтується діяльність відповідних спільнот. Серед доктрин існує відмінність, обумовлена змістом кінцевої мети дії тієї спільноти, інтереси якої вона формує і демонструє. Такою доктриною, що засвідчує відповідну форму організації практичного знання, скажімо є марксизм, який представляє комунізм не як ідеальний стан суспільства, а дійсний рух, який ліквідує нинішній стан. Тобто, береться за еталон не майбутня ціль, а сучасна направленість дій живих індивідів, зібраних в єдину силу. На нашу думку, такою доктриною в XXI столітті виступає глобалізм. І марксизм, і глобалізм як форми ідеологічного

оптимізму спільним мають те, що демонструють усвідомлення практичного змісту і перспективної потенції руху, досягнутого рівня, подальшого поступу та визначених майбутніх результатів. Однак, доктринальний підхід до визначення змісту соціального оптимізму не охоплює всієї гамми його форм і демонструє собою лише одну із них. Таким чином, ідеологічний оптимізм та гносеологічний науковий оптимізм доцільно розглядати лише в рамках аналізу рівнів і видів соціального оптимізму, онтологічним підґрунтям якого є реальність. Сама ж соціальна реальність не обмежує своє існування лише абстрактно-дедуктивною сумішшю ідей ідеологічного та науково-пізнавального оптимістичного відношення людини до світу.

В сучасних умовах європейський повсякденний оптимізм демонструє абсолютизацію повсякденності як вищої цінності, її практицистської сторони. Оптимістичність повсякденного існування як цілого в єдності його характеристик (модусів) починає монополізувати, підкорювати собі всі явища суспільного життя. Все те, що не вдається підкорити, повсякденність сприймає як неадекватність основним цінностям людського існування. Поступово несприйнятим для повсякденності стає все, що неможливо звести до життєвої емпірії. Такого роду оптимізм повсякденності, зорієнтований лише на просту непохитність повсякденного існування, демонструє дедуктивний зміст, усвідомлення якого може привести до розуміння абсурдності буття. Саме на таку особливість повсякденності звернули увагу екзистенціалісти і звели через абсурдність як ознаку життя весь повсякденний оптимізм до песимізму, апатії та нудьги, від яких починає «нудити» [346]. Вже в другій половині XX ст. Європа вперше стала ситою універсально, що привело до втрати усвідомлення повсякденної праці як життєвої необхідності та потреби постійності свого буття. Праця як підґрунтя повсякденного оптимізму величезних мас молодих людей втрачає для них сенс на противагу героям Вольтера із повісті «Кандід або оптимізм» [347].

На нашу думку, зміщення акценту в способі життєдіяльності як основи соціальності на альтернативні форми повсякденності є не просто

соціокультурна характеристика буденного оптимізму, а одна із сутнісних властивостей європейської цивілізації XX ст. Таке звільнення від «нужди» праці продукує особливу емоцію оптимістичності індивідів, розкутість світосприйняття, ентропійність поглядів та конкретних дій у повсякденності. Проте втрата значимості праці лише як одного смисложиттєвого орієнтиру не привела до світоглядного вакууму в умонастроях поколінь людей. З'явився набір інших, не менш важливих смисложиттєвих орієнтирів, серед яких праця вже не займає домінуюче місце. Економічний зміст таких орієнтирів звівся до характеристик багатства, власності, капіталу, суспільний зміст цих же орієнтирів конкретизувався в поняттях «свобода», «незалежність» та інші. Така ж воля, як і праця, спіткала і релігійний християнський ідеал потойбічного світу, змістом якого є божественна благодать.

Темпоральність оптимізму демонструє нам звуження часових параметрів повсякденного оптимізму від «майбутнього» до «тепер», «вже», «зараз». Повсякденний розум, на відміну від наукового, стає неспроможним охопити і запрограмувати на віддалене майбутнє своє повсякденне існування через плинність широкомасштабних соціальних процесів. Повсякденний оптимізм демонструє уявлення буденної свідомості в контексті типових подій минулого, теперішнього та майбутнього. Зміст пізнавального оптимізму на повсякденному рівні визначається переважно ідентичними подіями буденного життя як окремої людини, так і великих груп людей, що визначають типову картину відповідного історичного періоду, а не лише епохальними подіями життя. Великі історичні події не відбуваються щоденно в житті конкретного покоління людей, вони можуть виступати на авансцену повсякденності лише як наслідок порушення межі ентропійності суспільних процесів, і то лише на короткий часовий термін. Такі події можуть лише частково змінити вектор напрямку оптимістичних очікувань представників різних вікових поколінь носіїв даної світоглядної парадигми, не обминаючи своїм впливом також песимістично орієнтованих суб'єктів соціального процесу. Вони лише створюють соціально-історичний фон, на якому

розгортаються події індивідуального життя кожного члена суспільства. Всі учасники таких подій проживають ці події, але кожен з них проживає індивідуально, неповторно, по-своєму. Про специфіку індивідуальних відмінностей повсякденного життя ми зустрічаємо міркування у Е. Дюркгейма [348].

Існує проблема відношення теорії до свідомості мас, шляхів і способів їх взаємодії, що проявляється через взаємодію наукових і ненаукових форм оптимізму. Ця проблема не нова в філософії. Ще О. Герцен писав: «Де лежить необхідність, щоб майбутнє розігрувало нами придуману програму?». Що є гарантією того, що «новий світ» буде будуватись за нашим планом?». Інколи теоретики заходять дуже далеко, голосу нехватає, та й мова їх не та, якою розмовляють маси. Буває, що теоретики бачать нові шляхи, а маси «сплять». Але буває і навпаки: «маси діють, проливають кров і піт – а вчені починають потім розмірковувати про те, що здійснилось» [349; с.24, 25, 27, 51]. Розрив між оптимізмом пізнавальним, науковим не-масовим і – ненауковим масовим, закономірно породжує колізії в соціумі. Тут доречно знову звернути увагу на прагнення Г. Лейбніца і Н. Мальбранша розкрити оптимістичний зміст повсякденності наукової діяльності в єдності із буденним, не науковим оптимістичним світосприйняттям.

В марксистській літературі радянського періоду відношення теорії до повсякденного осмислення дійсності переважно розглядалось як відношення буденного та теоретичного (або буденного та наукового) рівнів пізнання. І проблема взаємодії теоретичного оптимізму із повсякденним, буденним обмежувалась розглядом способів перенесення гносеологічного оптимізму у свідомість мас. Такий підхід був характерний також для епохи Просвітництва. Праці Ж. Ламетрі, Д. Дідро, К. Гельвеція, П. Гольбаха засвідчують спробу реалізації просвітницького підходу до згаданої проблеми. Просвітництво було формою поєднання наукового та ненаукового сприйняття дійсності і в радянський період.

Новизна сучасної ситуації полягає в тому, що ускладнюється соціальна структура суспільства, виникають нові соціальні групи, неоднорідність поглядів яких формує складну мозаїку буденного оптимізму.

Повсякденна свідомість індивіда, стиснута реальними фактами життя її носіїв, змушена шукати практичний вихід із суперечливих ситуацій, проживаючи їх у свій спосіб. Тому стан буденних оптимістичних міркувань є симптомом стану оптимізму суспільства в цілому, який не слід зводити лише до науково-теоретичного.

Повсякденність виступає середовищем зміни світоглядних парадигм соціального оптимізму. Це пов'язано із зміщенням теоретико – прикладних підходів до повсякденності свідомості та дій. Відбувається зміна об'єктів та норм соціального пізнання. Проходить переосмислення самих уявлень про соціальний порядок життєдіяльності. Підвищена увага науковців до повсякденності – ознака зміни світоглядних парадигм, яка супроводжується критичним переосмисленням усіх цивілізаційних проектів світової перебудови на підґрунті класичної раціональної парадигми пізнання.

Повсякденний оптимізм представляє собою те, що швидше за все видиме неозброєним високою теорією оком пересічного індивіда, але здебільшого небачене ним. Повсякденний оптимізм такого суб'єкта історії не виступає у формі грандіозних цивілізаційних проектів, програм, доктрин соціальної зміни існуючого загальноприйнятого порядку. Соціокультурний аналіз повсякденного оптимізму дозволяє нам усвідомити його наявний зміст в будь-якому суспільстві, навіть із тоталітарним режимом державного управління.

В свою чергу гносеологічний оптимізм науки та соціальний оптимізм ідеології намагається зобразити об'єктивну картину світу способом перетворення повсякденних живих форм соціального оптимізму в набір раціоналізованих ідеологем чистих наукових дискурсів в термінах раціональних норм. Як наслідок, до невпізнаності спотворюється картина

повсякденного життя. Цим самим повсякденність для дослідника стає тією реальністю, яка набуває ілюзорних форм.

В герменевтиці та феноменології повсякденність вже стала розглядатись як сфера «елементарного» виміру значень та смислів, а життєвий оптимізм світу людини – як кінцева область значень. Повсякденний та не-повсякденний оптимізм почали представляти собою різні типи реальності людського досвіду. Повсякденний оптимізм інтегрує різні види ненаукового соціального знання, що виступають змістом людського повсякденного життя. Тому, сучасні соціально-філософські та соціологічні форми класичного гносеологічного та соціального оптимізму демонструють розрив між гносеологічним науковим та політичним оптимізмом і оптимізмом повсякденного життя. Саме на це звертав увагу Н. Мальбранш, коли писав про відмінність пізнання вченого від пізнання звичайного мирянина. Однак, повсякденність також продемонструвала нам неодноразово, що маси є рушійна сила історії, мотивом дій яких не обов'язково буває теоретична науково-систематизована доктрина. Більше того, повсякденний досвід оптимістичних прагнень мас створює онтологічне підґрунтя для реалізації соціальних ідеалів людини.

Основний сенс повсякденного буття людини полягає в необхідності підтримання та відновлення фізичного існування в існуючих умовах. Буття повсякденності є демонстрацією волі до соціального самозбереження та волі до продовження роду. «Обыденность и жизнь в обыденности оформляются в цивилизацию – процесс воспроизводства материальной жизни, поддержанный и окруженный техникой» [350; 124]. Буденність не дає проявитись неповторно – особистісному началу. Повсякденність є перебуванням. «Це пасивне, несвободне буття» (Н. Хамітов). В повсякденності як перебуванні можна проявляти велику зовнішню активність, але вона завжди задана зовні, а не зсередини, і врешті-решт абсурдна – активність перебування повсякденності не породжує нічого оригінального і нового [351; 145]. На нашу думку, подібні міркування

демонструють нам один із варіантів сенсу людського існування, в якому відсутній лише гносеологічний оптимізм наукового змісту теоретичного мислення. Тому й міркування про те, що повсякденність не дає проявитись неповторно-особистісному началу, на наш погляд, не відображає істинну суть повсякденності. Повсякденність, як і не-повсякденність, є вмістилищем оптимістичних роздумів різних рівнів відображення дійсності, і саме вони демонструють нам той неповторний оптимізм, який полягає в необхідності реалізації принципу самозбереження і продовження роду. Всі інші бажання є похідними саме від цих. І навіть найвищі в соціальному плані бажання, оформлені у відповідні ідеологеми, є не що інше як перетворена форма повсякденності.

Напруженість свідомості є найбільш високою в повсякденному житті, тобто остання накладається на свідомість найсильніше, наполегливо та глибоко. І до такої повсякденності людина змушена бути максимально уважною. Тому і сприймається така реальність постійно в стані бадьорості пильнування. «Цей бадьорий стан існування в реальності повсякденного життя і його сприйняття приймається мною як нормальне і самоочевидне, тобто складає природну установку», – пишуть П. Бергер і Т. Лукман [352; 41].

Повсякденність не тотожна буденності. Саме повсякденність і демонструє нам той оптимізм, який лежить в основі життєдіяльності людини. Термін «повсякденність» розкриває ритміку життя, повторюваність подій, явищ, процесів в житті поколінь людей. «Буденність» розкриває сутність, зміст всього, чим наповнена повсякденність життя. Повсякденність є підґрунтям суб'єктивних проявів оптимізму, а буденність засвідчує «пасивне, невільне буття, застиглість переживання та дії» [353; 145]. Іншими словами, буденність є різновидом повсякденності, її песимістичності стосовно майбутнього. Саме буденність і не дає проявитись неповторно – особистісному началу в повсякденному житті. Ми не відкидаємо і того, що повсякденність об'єктивного ходу подій наповнена дихотомією «оптимізм-песимізм» як формами суб'єктивного відношення системи «людина-світ».

Життєві цикли повсякденного оптимізму в різних соціально-політичних системах набувають історичних відмінностей свого прояву. В тоталітарних системах життя людини розпадається на офіційне зовнішнє та неофіційне приватне, внутрішнє. В зовнішньому офіційному житті людина діє як бездумний виконавець державної волі, ідеологічно запрограмованим «гвинтиком» суспільного механізму. В приватному, прихованому від «чужого ока», – людина живе своїми власними уявленнями про добро і зло, істину та своє майбутнє. Виникає соціальне роздвоєння особистості, яке поступово може закріплюватись на всіх щаблях системи, коли людина говорить публічно одне, може робити інше, або те, як говорить, а думає зовсім інакше. Подвійні стандарти повсякденності відкриваються в критичні для системи періоди, коли на авансцену історії виходять моделі дезорганізації суспільного ладу. Тоді з'являється ейфоричний, легко займистий оптимізм повсякденності.

Аналіз філософсько-соціологічної літератури показує, що останнім часом дослідники протягом тривалого періоду звертають увагу на стан повсякденної свідомості в кризові періоди функціонування того чи іншого суспільства. Вони акцентують увагу на різних формах прояву так званої кризової свідомості мас в їх повсякденному житті. А. Тойнбі називає такі стани «розколами людської душі» [354; 614]. Повсякденність як відсутність пристрасті розглядав М. Бердяєв [355; 333]. Сутність трагічного відчуття індивідуального повсякденного життя глибоко розкрив іспанський мислитель Мігель де Унамуно [356]. «Індивідуальна суб'єктивність та завдання віднайти її у такому швидкоплинному соціальному та природному навколишньому світі – ось головна тема сучасної культури. І уявлення про це завдання простягається від необмеженої та безтурботної «стратегії втілення суб'єктивності» до серйозних пошуків злагоди та «дружби з самим собою», – пише П. Козловський [357; 273].

Останнім часом цю проблему розглядають і сучасні вітчизняні дослідники Ю. Швалб, О. Данчева, І. Кряж, О. Донченко, І. Попова, Н. Хамітов [358].

На противагу цим поглядам ідилію повсякденності глибоко розкрив на прикладі життєвого укладу епохи Середньовіччя нідерландський мислитель, філософ та історик Й. Хейзінга. Означена тенденція знаходить свій прояв у спробах індивідуальної та масової суб'єктивності втілитись в повсякденному оптимізмі сучасності.

Слід зазначити, що теоретичні напрацювання проблеми повсякденності буденному розсудку здаються тривіальними. Це пов'язано із стереотипізацією соціальних взаємозв'язків в повсякденному досвіді. Стереотипи повсякденної поведінки виступають в якості передумов пізнання та інтерпретації соціальних фактів повсякденного оптимізму як в світі наукової теорії, так і самої повсякденності.

Досить важливим стимулом та джерелом теоретичного аналізу повсякденного оптимізму слугують не тільки статичні, але і динамічні характеристики повсякденного оптимізму. Стабільність соціальної системи, без сумніву, породжує оптимістично-песимістичні погляди на майбутнє, незалежно від того яким для індивідуальної суб'єктності є теперішнє. Проте, і в нестабільних суспільствах, для яких динамічна рівновага потреби стабільності та потреби розвитку є основним принципом функціонування, продукується дихотомічність повсякденності в дихотомію «песимізм – оптимізм» повсякденної свідомості. Між стабільним і нестабільним суспільствами в ракурсі нашої проблеми існує відмінність і в моделях оптимізму та песимізму. На це звертають увагу І. Попова, К. Муздибаєв та інші. [359].

Тепер важливо сформулювати модель оптимістичного повсякдення в умовах такого суспільства, конституюючим фактором існування якого є принцип нестабільності. А ще для цього слід змінити уяву про нестабільність як негативність суспільства. І це не дивно. «Термін «нестабільність», який, як зазначає І. Пригожин, – ще недавно був введений в науковий обіг, як правило, вживається часто з ледве прихованим негативним відтінком, і причому, як правило, для вираження змісту, який належало б виключити із

дійсно наукового опису дійсності» [360; 46]. І далі, «визнання нестабільності – не капітуляція, навпаки, – запрошення до нових експериментальних і теоретичних досліджень, що приймають до уваги специфічний характер цього світу» [361; 51].

Повсякденність життя охоплює безліч аспектів, одні з яких існують як проблематичні, а інші – ні, для одного і, того ж суб'єкта суспільних процесів (індивід, соціальна група, тощо), і, навпаки. Тому звичний порядок повсякденного життя не розривається і часто більшістю його носіїв сприймається оптимістично.

З огляду на це цікавою ситуацією у світогляді XVII ст. є злиття філософії з науковим знанням, що продуктивно вплинуло на розвиток як науки загалом, так і філософії зокрема. Тому початком визначення перспективи, можливості та специфічності концепцій сучасного постмодерну продовжує бути XVII століття.

Післямова

Новочасна епоха засвідчує актуальність проблемних гносеологічних ситуацій, продемонстрованих полемічним спілкуванням різних філософських шкіл, крім монологічних дискусивних мислеформ їх авторів з досить глибоким гносеологічним змістом епістолярної спадщини. Мотивом полемічності був пануючий настрій самої епохи – проголошення науки як раціонального ідеалу дійсності та практичного раціоналізму в повсякденних економічних відносинах тогочасного капіталізму, який динамічно розвивався.

Для Новочасних філософів Західної Європи принциповим було вирішення тих гносеологічних проблем, які визначали архітекtonіку систем філософського знання і пізнання з есхатологічних позицій. Йдеться про схожість проблематики досліджень, пануючий стиль філософствування, тобто все те, що зорієнтоване оптимістично на досягнення філософської істини.

Епоха Нового часу багата на різні прояви гносеологічного оптимізму в осмисленні буття людини, її пізнавальної активності і здатності досягати суще. Новочасний гносеологічний раціоналізм демонструє своїм нащадкам оптимізм як сутнісну суб'єктивну силу реалізації гносеологічного ідеалу. Визначення можливостей пізнання, меж пізнання в Новочасну епоху на подальшу його перспективу, встановлення відносності суб'єктивних істин, які відкрило людство, дає можливість не сприймати гносеологічний оптимізм Г. Лейбніца і Н. Мальбранша за утопію. Гносеологічний оптимізм цих мислителів засвідчується як суб'єктивне співвідношення і як формалізована системою категорій гносеологічна доктрина досягнення філософської істини.

Було б помилкою зводити весь зміст гносеологічного оптимізму цих мислителів до раціоналістичного його трактування. В метафізичних системах Г. Лейбніца і Н. Мальбранша значне місце займають сенсуалістичні компоненти пізнавальної здатності досягати істину.

Картина різноманіття неспівставних між собою з ряду варіантів вирішення проблеми пізнаваності істини філософських вчень XVII – початку XVIII ст., яка демонструє принципову єдність в розумінні переваг раціонального над ірраціональним в осягненні істини. Принципова єдність гносеологічних підходів до проблеми осягнення істини не включає наявності протилежних систем пізнання в межах того чи іншого філософського напрямку, або ж протилежних між собою, як раціоналізм та емпіризм, достатньо співставити гносеологічний оптимізм Р. Декарта і Г. Лейбніца, Г. Лейбніца і Дж. Локка, Г. Лейбніца і Н. Мальбранш та ін.

Та міра оптимізму, на яку вони спираються в розвитку методів осягнення істини, дозволяє визначити місце і песимістичним потокам філософії цієї епохи в аспекті проблеми осягнення істини. Оптимізм і песимізм – дві основоположні рушійні сили суб'єктивної гносеологічної активності людини, проте місце кожної з них в реалізації гносеологічного ідеалу є різним. Саме оптимістична ідея безперервного удосконалення людини за рахунок безупинного пізнання розумом визначає позитивне місце і песимізму в цих філософських системах Нового часу. Засвідчений в цих теоріях гносеологічний песимізм штовхає людину на пошук сенсу пізнання, на пошук і реалізацію тих способів гносеологічної активності, які заперечують наявність того, що зумовлює песимістичне майбутнє в пізнанні істини.

Європейське суспільство завжди було більш динамічним стосовно Сходу. Соціальне замовлення на пізнання тут було завжди високим, але потреба в його інтенсифікації зростає особливо в періоди кризових ситуацій, коли вирішення важливих для суспільства проблем за допомогою традиційних методів пізнання, виявляється вже неможливим. Кризову детермінацію активізації пізнавальних здатностей людини можна пояснити на прикладі злету філософської думки німецького просвітництва (Кант, Фіхте, Гегель, Фейєрбах) чи «Срібного віку» в Росії. Подібна ситуація привела до появи декартівського сумніву, лейбніцівської гармонії, мальбраншового діяльнісного пізнавального відношення, розчиненого в божій волі.

Раціоналістичний образ розуму XVII – XVIII ст. був втілений в двох су'єктах пізнання – в Богові і людині, які одночасно були і об'єктом пізнання. Але філософи-раціоналісти XVII ст. вбачали всемогутність розуму в Богові як втілення абсолютності, як відсутність конкретності його прояву у різних властивостях. Людський розум, на їх думку, навпаки, завжди сумнівається в пошуку, здатний до помилок та ілюзій. Позитивним в людському розумі є лише його прагнення до ясного, достовірного знання на основі оновлення простих і чітких правил методу, використання цього розуму в пізнанні істини. Тому, постмодерн дещо перебільшує, точніше, деформує розуміння новочасними раціоналістами ролі розуму в пізнанні і практичному житті. Звісно, такий засновок, яким скористався постмодерн для побудови своїх парадигмальних уявлень про людський розум приводить до хибного висновку. Але парадоксальним є те, що в XXI ст. цілеспрямовано здійснюється руйнація одного стилю мислення, в його алгоритм сприйняття та розуміння світу вносяться деструктивні зміни, які суттєво змінюють картину світу, не тільки на повсякденному рівні досвіду життя пересічної людини, але й на рівні теорій, метатеорій. Ситуація нагадує поведінку Аліси в Країні чудес, із відомої книги Л. Керролла, тільки, навпаки, – не Аліса з її повсякденним нормальним глуздом, розумом не вписується в ту конструкцію світу, яку зустрічала в «задзеркаллі», а задзеркалля (сучасне суспільство) не вписується в істинну, на думку постмодерну, картину світу, в спосіб мислення, запропонований його представниками нам усім.

Поняття «оптимізм» сьогодні несе на собі відбиток тих історичних типів оптимізму, які демонстрували свою ходу в гносеологічних, соціальних утопіях політичного, економічного чи навіть морально-етичного (моральний імператив І. Канта) змісту. Чимало мислителів вважало, що розвиток цивілізацій обумовлений функціонуванням саме таких форм оптимістичного ставлення людини до свого буття. Широкі масштаби впливу різноманітності соціального оптимізму якимось чином закривали повсякденні форми його функціонування від пильного погляду дослідника. Розуміння оптимізму як

сутнісної сили повсякденної свідомості та життя людини втратило свою наукову силу та актуальність, а оптимізм утопічних ідей був зведений в ранг істинного, наукового відображення дійсності та єдиного рушія суспільного розвитку. Про це свідчать теорії епохи Відродження та Просвітництва XVII – XVIII ст.

Така позиція розуміння ролі гносеологічних теорій обернулася до самих оптимістичних ідей бумерангом – деякі з них під час соціального конструювання реальності самі перетворилися в світоглядні гальма соціальної активності людини, як це сталося в епоху Середньовіччя. З'явилася потреба визначення сутності того соціального оптимізму, який демонструє відношення «людина-світ» не тільки в формі цілісної корпоративної ідеологічної чи гносеологічної системи, але ще й в розмитих проявах на різних рівнях повсякденного сприйняття дійсності.

Важливо було визначити якісну специфіку не тільки повсякденних очікувань суб'єктів суспільних відносин, зокрема, європейської цивілізації. Тому, що оптимістичне ставлення до цінності, скажімо, людського життя в європейській цивілізації і не-європейській – має свої відмінності. В працях новочасних філософів ми й знаходимо відмінності наукового, гносеологічного, ідеологічного оптимізму від повсякденного оптимістичного ставлення індивіда до сенсу свого існування в тій же європейській цивілізації.

Тема ФІЛОСОФІЯ І ПРИРОДНИЧОНАУКОВІ РЕВОЛЮЦІЇ

Револьюційні зміни в системі теоретичного знання в стилі мислення є важливими компонентами наукової революції. Початком природничонаукової революції можуть бути достатньо радикальні зміни в будь-якому із компонентів науково-пізнавальної діяльності: суб'єкт його цілі і завдання; об'єкти пізнання (в природознавстві –фрагменти матеріального світу); методи та умови пізнання; здійснювані суб'єктом пізнавальні дії (операції процедури); система знання що постійно збагачується новими результатами пізнавальної активності суб'єкта.

Перераховані компоненти науково-пізнавальної діяльності можуть бути відокремлені один від одного лише умовно. В реальному процесі пізнання вони діалектично взаємопов'язані тому будь-які зміни (в тому числі і революційні) в одних компонентах впливають і на інші. Необхідно враховувати що природничонаукове знання завжди формується корелятивно відносно конкретної системи пізнавальної діяльності. Це означає що знання виступає як схематичне відображення як конкретних сторін природних об'єктів так і експериментально-вимірювальних процедур на основі яких це знання отримано визначається особливостями мови науки стилем наукового мислення. Тому революції в природознавстві слід розглядати як якісні змінами в конкретній системі науково-пізнавальної діяльності або у всіх її компонентах або в деяких із них. Революції в природознавстві Т.Кун розглядає як зміни наукових парадигм Лакатос – як зміни твердого ядра дослідницьких програм. Заслуга Т.Куна Лакатоса та інших методологів науки полягає в спробах аналізу природи структури та функціонування подібних систем способів переходу від однієї такої системи до іншої.

Слід визначити наступні риси природничонаукових революцій:

- 1.радикальні зміни в самому суб'єкті науково-пізнавальної діяльності в її цілях і завданнях. Суб'єкт пізнання можна розглядати на декількох рівнях: суспільство в цілому; наукове товариство та групи дослідників які до нього входять; індивідуальний дослідник – людина яка пізнає природу використанням матеріальних та теоретичних засобів які надало йому

суспільство.2.Найбільш значимі зміни в різні компоненти системи науково-пізнавальної діяльності а отже і в систему знання вносить як правило відкриття нових об'єктів в раніше невідомих чи недоступних пізнавальному інтересу людини областях природи.Типовим прикладом є відкриття мікросвіту і все глибше проникнення в його структуру яке привело до створення дійсно революційної за своєю суттю теорії квантової механіки інтенсивний розвиток теорії елементарних частинок що надалі революціонізувало всю практику фізичного експеримента замінило досить примітивні із сучасної точки зору прилади дослідження початку хх ст. якими користувались дослідники-фізики на сучасні прискорювачі.3.Важливою рисою природничо-наукової революції на конкретному історичному етапі розвитку науки в цілому може стати поява принципово нових засобів пізнання – емпіричних і теоретичних методів.Прикладом таких змін можна визнати появу в дослідницькій роботі астрономів раніше неіснуючої радіоастрономії з її технічними засобами пізнання позаатмосферні методи дослідження які дають можливість реєструвати рентгенівське ультрафіолетове та інфрачервоне гамма-випромінювання Всесвіту отже зробили можливим пряме вивчення тіл сонячної системи і міжпланетного простору.А причини кардинального розвитку технічних засобів пізнання Всесвіту(розвиток радіотехніки і радіолокації створення могутніх ракет-носіїв для відправки в космос космонавтів-дослідників) можна віднайти за межами дослідницьких об'єктів астрономії Іншим прикладом може слугувати інтенсивне використання сучасних технічних засобів передачі-отримання інформації (компютер) в математизації пізнавальних процесів.

4.від революційних змін в засобах пізнання слід відрізняти зміни умов пізнання які також можуть бути суттєвою рисою природничонаукової революції.Для прикладу в астрономії умови пізнання передбачали розміщення суб'єкта пізнання на поверхні Землі тим самим вносились погрішності та невизначеність в фіксоване розміщення небесних тіл в просторі відносно їх реального буття.тому облік умов пізнання часто

пов'язаний з великими труднощами не тільки технічного характеру а й світоглядного. Подібні процеси свідчать про наростання відповідних кризових явищ в науці. А в даному прикладі – в астрономії. Саме такий облік Коперником геоцентризму умов пізнання і є тим переворотом в астрономії (і не тільки) який сформував нову наукову картину світу. В останні десятиліття XX ст. дослідження Всесвіту ведуться не тільки із земної поверхні але і з космосу що є свідченням змін в умови пізнавальних можливостей суб'єкта в напрямку їх розширення.

5. Важливою рисою революції в природознавстві можуть стати корінні зміни в характері пізнавальних дій суб'єкта на емпіричному та теоретичному рівнях науково-пізнавальної діяльності. Йдеться про інтенсивне зростання автоматизації експериментів та спостереження які здійснюються по аналогії із автоматизацією та компютеризацією виробничих процесів в економіці політиці соціальному житті мас людей незалежно від їх етнічного політичного чи культурного різномаяття.

6. Важливою рисою природничонаукових революцій є перебудова системи знання про відношення «людина-світ». Бо появи нового природничонаукового знання про світ передуює поява відповідної сукупності нових фундаментальних фактів науки. Може бути і так що деякі нові факти не можуть бути пояснені в межах «старих» наукових теорій тоді виникають нові концептуальні підходи які формують нову наукову парадигму пізнання а це в свою чергу своєю можливістю реального прогресуючого розвитку пізнання отже і суспільства загалом. Саме цій рисі революцій в природознавстві що фіксує відповідний підсумок кардинальних змін у всій системі науково-пізнавальної діяльності та виникнення нових імпульсів її подальшого розвитку приділяється найбільша увага у філософському осмисленні проблем наукових революцій.

Відомо що нові теорії які виникли і отримали своє підтвердження в ході природничонаукових революцій не заперечують попередні якщо істинність останніх (для конкретних сфер науки) доказана. В цих випадках діє

сформульований Н. Бором принцип відповідності: старі теорії зберігають свою значимість як модус нових більш досконалих та точних концепцій. Однак в науковому пізнанні буває так що кожна нова теорія особливо фундаментальна характеризується якісною відмінністю від попередніх теорій. Так проявляється відомий принцип невідповідності нового старому: знання що становлять зміст нових теоретичних концептів невідповідні основним положенням попередніх теорій і цей принцип виражає домінуючу рису взаємозв'язку старих і нових теорій. Бувають також достатньо типові для зміни теоретичних систем в природознавстві: попередня (стара) теорія заперечується в своїй основі. Тоді навіть при умові використання в новій теорії окремих елементів попереднього знання неможливо стверджувати що існує зв'язок старої і нової систем знання на основі принципа відповідності. Такий характер мала коперніківська революція подібні ситуації виникають і в сучасному природознавстві.

Запропонована П.В.Копніним та розгорнута в 60-ті роки XX ст. українськими представниками філософсько-антропологічної школи у відповідну світоглядну парадигму ідея розглядати предметом філософії відношення «людина-світ» охоплює поряд із розглянутим у даній темі відношенням «людина-природа» і відношення «людина-суспільство». Такий модус універсального відношення «людина-суспільство» визначається об'єктом аналізу наук про суспільство в його гуманітарній сфері. Історико-філософський аналіз розгортання соціального знання та пізнання від античності до початку XXI ст. свідчить про історичні періоди революційних змін і в соціальному пізнанні. Конкретним проявом таких змін є динамічне оновлення соціально-філософських теорій концентрованим виразом яких є запропоновані їх авторами проекти перебудови суспільства по реалізації відповідних соціальних ідеалів. Оскільки в структурі підручника заявлено розділ «Соціальна філософія» то детально питання революційних змін в соціальних науках буде розглянуто саме в ньому.

Тема ФІЛОСОФІЯ І КОНКРЕТНІ НАУКИ.

Історія пізнання показує що становлення будь-якої науки є складним та тривалим процесом. Наприклад процес перетворення хімічних знань в систематизовану ієрархію знання та пізнання хімічних процесів у природі (людина також) продовжувався більше ста років – з початку другої половини XV ст. до останньої чверті XVII ст. Навіть відкриття основного закону хімії – закону збереження маси речовини – не відразу привело до статусного оформлення хімічних знань та відповідне їм пізнання в самостійну науку. Тільки після того як Лавуазьє застосував цей закон для пояснення хімічних процесів (хімізм горіння) і заперечив хибну теорію флогістона відбулось становлення хімії наукою.

Отже в історії будь-якої галузі знань мала місце донаукова стадія коли закони явищ і процесів ще не були виведені внаслідок чого давались фантастичні пояснення конкретним явищам і подіям. Філософія також мала свою донаукову стадію розвитку яку зазвичай прийнято називати натурфілософією. Оскільки дійсні закони явищ світу не були відкриті в повному тобто системному викладі і не була сформована наукова картина світу як цілісна системна рефлексія буття то приходилось замінювати реальні зв'язки придуманими без усякого їх обґрунтування емпіричними фактами та ще несформованим дискурсивним мисленням.

Процес становлення дійсно наукового знання розпочався з того що від натурфілософії як історично єдиної нерозчленованої синкретичної системи знань почали послідовно відпочковуватися одна за одною природничі науки потім суспільні і надалі науки про психіку людини. Сам процес відмежування нефілософських знань від власне філософії і оформлення їх в науки із самостійними предметами та об'єктами дослідження визнається як історичний факт. Зазвичай його правильно оцінюють як безумовно прогресивне явище в житті суспільства та людського пізнання. Однак як зазначає Б.В.Кедров причини цього процесу не завжди ясно розуміються і тому із його аналізу інколи робляться необ'єктивні висновки.

Історія науки засвідчує і такі міркування згідно з якими для становлення незалежної від філософії а значить і самостійної науки достатньо створити свою власну мову (власний категоріально-понятійний апарат) та відмовитись від вживання поняттями буденної свідомості якими цілком може оперувати і філософ. Подібні міркування необ'єктивні. Для прикладу якби причиною появи математики астрономії чи механіки було створення понятійного апарату цих сфер знань то їм не потрібно було формуватись як самостійні науки наприкінці XV-початку XVI ст. щоб остаточно відмежуватись від філософії. Фізика і хімія оформились пізніше вже названих трьох наук. А геологія і біологія змогли відмежуватись від філософії лише в XIX столітті а антропологія ще пізніше. Така ситуація притаманна і становленню психології самостійною наукою. І якщо навіть вважати мову математики найбільш простою і легкою відносно мов інших наук то чому її мова яка начебто привела математику одною із перших до відмежування від науки не дала можливість математичній логіці відмежуватись від філософії раніше XX століття. Адже вже в XVI столітті Г. Лейбніц заклав основи математичної логіки. Відкриття Галілеєм Кеплером і Ньютоном перших фундаментальних законів руху та взаємодії небесних та земних тіл обумовило не тільки можливість а й необхідність відділення від філософії земної та небесної механіки а в зв'язку з цим і математики. Точно так і поки закони геологічних явищ та закони функціонування флори і фауни не були відкриті відповідні науки не могли відмежуватись від філософії. Це стосується і законів життя соціуму відкритих мислителями різних епох перетворивши вивчення суспільного життя в істинну науку про буття людини. Очевидно причини нерівномірності в історичному часі формування самостійних наук лежать не на поверхні даних явищ і обумовлені далеко не начебто відсутністю власних мов кожної тепер самостійної науки.

Перетворення конкретних знань в самостійну науку починається з моменту відкриття загальних законів даної сфери знань, які визначають конкретний предмет дослідження відповідної науки. Поки такі закони не

відкриті відповідна наука ще немає власного чітко визначеного предмета дослідження а тому у неї ще немає стимулів для відмежування від філософії.і її пояснення якихось явищ і процесів набували форми натурфілософських здогадок не підтверджених емпірично і не перепровічених реальними фактами. Тому слід зрозуміти що розробка спеціальної мови якоїсь науки є лише наслідок який виступає на поверхню історичного процесу розгортання конкретно-наукового знання.А причини бувають глибші і не завжди вони кидаються у вічі для дослідників науки.

Людина пізнає закони природи і суспільства для того щоб застосовувати їх в практичній діяльності. Інтенсивний розвиток промислового виробництва з початку епохи відродження зробив необхідним пізнання законів природи для їх технічного застосування.Оскільки основою всякого виробництва є механічний рух як початкове джерело рушійної сили всіх виробничих процесів то в перш за все шукали і відкривали закони механічного руху. Звідси не випадковою була та обставина що першими відмежувались від філософії саме механічні науки.

Існує ще одна причина згідно якої виникали пізніше механіко-математичних наук ті науки що вивчають більш складні явища. Бо для розуміння складних явищ потрібно знати і володіти законами менш складних процесів оскільки останні є складовим елементом більш складних.Тому послідовність історичного виникнення наук відповідала послідовності ускладнення їх предметів: за механікою йшли фізика і хімія за ними – геологія і біологія далі –антропологія після неї –логіка і психологія.

Якщо процес виходу окремих галузей знання із філософського сприйняття світу є безумовно прогресивним явищем то виникає питання щодо статусу самої філософії: вона є наука чи ні і що тоді є предметом філософії. Дійсно відокремлення механіки від філософії не тому було прогресивним явищем що філософія є не наука а тому що філософія не повинна і не може займатися конкретними законами наприклад законами механіки. Це не її задача. Якщо ж в силу нерозвинутості всього людського

пізнання на конкретному етапі розвитку суспільства їй прийшлося взяти на себе функцію шукати відповіді на запити механіки (як це зробив Аристотель) то це була вимушена дія філософів яка припинилась як тільки закони механіки були відкриті та механіка змогла вийти із складу філософського знання.

Однак в силу того що від філософії відмежовувались конкретні науки все чіткіше виокреслювався предмет самої філософії бо окрім конкретних законів існують і загальні для всіх форм руху матерії закони. Саме у відкритті цих найбільш загальних законів всякого руху і розвитку в природі суспільстві та мисленні – полягає інша причина становлення власного предмета філософії завдяки відмежуванню від неї конкретних наук

Завжди існували та будуть існувати суб'єктивні спроби сформулювати різні підходи до філософії вирішення предмета філософії Російським філософом другої половини ХХ ст. М.Желновим систематизовані зарубіжні концепції змісту предмета філософії.: прагматистсько постпозитивістські (Ч.Пірс Б.Рассел Л.Вітгенштейн К.Поппер) які під предметом філософії розуміють темпоральність «проблемних ситуацій» особливого типу.; феноменологічно-екзистенційні (Е.Гуссерль М.Хайдеггер Ж.-П.Сартр К. Ясперс О.Болнов П.Рікер Г.Гадамер М.Бердяєв та інш.) в яких предметом філософії є зміна «життєвих питань» «світовідчуттів» про місце людини в світі та методи пошуку відповіді на ці «неосмислювані світовідчуття»; релігійно-філософські (Ф.Копстон І.Лотц М.Бердяєв С.Франк). Для цих концепцій предметом філософії незмінно є Бог-буття яке не тільки саме реальне але і створило все інше що представлене матеріально та ідеально.;антрополого-культурулогічні (Г.Башляр М.Фуко Ж.Піаже Ю.Хабермас та інш.) для яких предметом філософії є людина в її культурно-історичному вимірі

Також міркування вітчизняних філософів стосовно предмета філософії умовно можна розділити на представників марксистського напрямку радянської доби та періоду сучасного становлення української державності з трансформацією в європейське співтовариство. Ми говоримо умовно

оскільки в українській сучасній філософії немає ще чіткого розмежування на конкретні представництва в даному питанні тобто приналежність того чи іншого філософа до зафіксованої історією конкретної світової філософської школи течії чи напряму та й самі автори власних філософських концепцій також не заявляють про свою науково-філософську визначеність. Отже проблема предмета філософії заявлена працями П.Алексєєва Г.Батищева І.Бичка І.Бойченка М.Булатова В.Горського Г.Заїченка М.Злотіної Е.Ільєнкова М.Кагана Б.Кедрова П.Копніна С.Кримського І.Нарського Т.Ойзермана В.Орлова М.Поповича В.Шинкарука В.Ярошовця О.Яценка.

В другій половині ХХ ст. вітчизняними філософами була розроблена парадигма яка об'єднала різні сторони попередніх характеристик предмета філософії та інтерпретує його як багаторозчленовану систему «людина-світ». Уявлення про предмет філософії як відношення «людина-світ» дозволяє зняти : односторонність суб'єктивістської філософської антропології яка намагається мислити предмет філософії тільки в якості окремої людини її свідомості; також односторонність панонтологічного підходу який трактує предмет філософії тільки як загальне; окрім цих інтенцій односторонність структуралістської точки зору яка зосереджується на пізнавальних та логічних відношеннях і не бачить матеріальних (субстратних) її носіїв. А якщо взяти до уваги те що в більшості дослідницьких напрацювань мова йде про предмет філософії як про процес зміни історико –філософських і просто філософських проблемних ситуацій то визначення предмета філософії – це пошуки самих загальних законів розвитку об'єктивної та суб'єктивної реальності.

ТЕМА ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ПОСТНЕКЛАСИЧНІ НАУКИ

Становлення нелінійного природознавства є свідченням сучасної наукової революції яка визнається однією з чотирьох глобальних наукових революцій епохи Нового Часу. Глобальність революційних змін передбачає перегляд всієї системи засад науки. Це означає що філософські засади наукові картини світу і нори наукового дослідження також оновлюються.

У сучасній нелінійній (синергетичній) картині світу на притивагу усіх попередніх картин світу вихідним принципом розуміння є мінливість процесуальність становлення нового цілого. Тобто мова йде про все те що характеризує процеси самоорганізації які відбуваються в нелінійних динамічних середовищах різного походження. Вихідним пунктом попередніх картин світу був принцип стабільності що демонстрував дію лінійних законів щодо субстанційної стійкості елементарних елементів матерії.

Синергетична картина світу також засвідчує стійкість знань про світ але ця стійкість динамічна вона є похідною від наявного руху багатьох елементів природного середовища для характеристики якого потрібно небагато індикаторів порядку. Навіть якщо прояв цих індикаторів стає хаотичним існуюча відповідна узгодженість руху може бути описана наявними (ітераційними) формулами.

Таким чином виникає реальна можливість наукового опису сучасних складних систем буття. Інтенсивний розвиток комп'ютерного забезпечення сучасних інформаційних систем забезпечив науку потужними засобами розв'язання нелінійних проблем пізнання їх комп'ютерною віртуалізацією.

Оскільки предметні області синергетичних досліджень виходять за межі традиційних природничих дисциплін і за межі природознавства взагалі і pojawiaються методи наукового опису властивостей притаманних всьому живому людям то поділ науки на природничий та гуманітарний напрямки досліджень поступово стирається. Тому можливість виходити з єдиних філософських засад та методологічних норм є актуальною при описі систем для яких поділ на природне та людське є досить проблематичним. Йдеться про так звані людиновимірні системи: екологічні техногенні економічні світоглядні.

Трансдисциплінарність єдиного синергетичного підходу значно полегшує процес узгодження методологічних підходів різних наук .Особливість постнекласичного етапу наукового пізнання пов'язана з тим що ціннісні тобто етичні принципи включені безпосередньо в процес дослідження

виконуючи регулятивну функцію пізнавальної задачі. Новим є те що правилами наукового дослідження стають поряд з іншими (науково обгрунтовані положення) і моральні вимоги. Тому цілком об'єктивно пишуть Добронравова І.С. і Сидоренко Л.І. що «саме в такій логіці міркувань виявляється методологічний вимір етичних правил» (с96). У своїх роздумах автори підводять читача до проблем практичної філософії невіддільної від теоретичного аспекту філософського знання. Такий аспект розуміння та прийняття «практичності» філософії пов'язаний із розумінням ризику пізнавальної ситуації. Добронравова І.С. і Сидоренко Л.І. приводять приклади із застосуванням в медицині методів дослідження негативно впливаючих на стан здоров'я людини (рентген томографія). Зв'язним елементом між теоретичною філософією природи і практичною філософією згадані автори визначають синергетику. Синергетичні методи пізнання дозволяють сприймати сам пізнавальний процес як процес самоорганізації суб'єкта і об'єкта. І пояснення філософських засад синергетики може сприяти поглибленому розгляду ситуацій біфуркації як ситуацій формування діючих причин та встановлення ролі дій людини в них. Значимість синергетичного підходу до прояснення ролі пізнавальних дій зростає при актуалізації принципу колективної відповідальності за відповідну соціальну практику. Тому новий тип наукової раціональності потребує єдності ціннісно-морального істинного та суб'єктно-особистісного в пізнавальному акті людини. Для прикладу відомий філософ біології Рольф Саттлер доводить що «Смисл питання» що таке життя?» не може бути розкритий на нейтральному ґрунті оскільки відображає раніше сформовані філософські положення тієї особистості яка ставить це питання» (17) тобто отримання нового біологічного знання суттєво залежить від світоглядної позиції дослідника. В класичній та некласичній науці регулятивним принципом досліджень ще працює уявлення про амбівалентність наукового знання – тобто що кожне знання можна використати на благо людини або навпаки для нанесення непоправної шкоди . Тому виникає етичне питання: «Кому вигідна ця

дослідницька програма і хто буде відповідати за наслідки ?». Отже у сучасній науці саме відповідь на етичні аспекти питання про значення того чи іншого дослідження для людини. Причому йдеться не тільки наукові природознавчі дослідження мається на увазі також історична практика соціальних експериментів з їх вражаючою безпідставною націленістю на знищення мільйонів людей.

ТЕМА ПРОБЛЕМА ЗАКОНОМІРНОСТЕЙ СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ

Наукова картина соціальної реальності дає лише схему в якій відповідним чином впорядковані відносини між основними структурними компонентами суспільства а також між ними та індивідуальним буттям людей. Картина соціального буття формується відповідним досвідом спеціальними пізнавальними способами інтерпретації які передають процесуальність різномасштабність та внутрішню взаємозалежність елементів пізнаваної реальності. В цьому полягає складність соціального пізнання бо зєднати в єдине ціле знання про різні соціальні процеси явища і події і зберегти при цьому їх індивідуальну неповторність та неспівмірність є досить складним пізнавальним процесом який в різні історичні епохи фіксував і різні рівні розуміння наявних соціальних явищ.

Соціальна свідомість в епохи що передують Новому часу переважно керувалась традиційним відображенням повсякденного життя людей під неусипним контролем відповідних релігійних ціннісних установок світосприйняття. Новий час визначив наукову обмеженість такого відображення природних і соціальних процесів і запропонував не тільки представляти картину людського буття а ще й зрозуміти і пояснити природу звязків що обєднують різні його елементи. Потрібні були поняття про звязки залежності відношення різних компонентів суспільного цілого та відношення людини до об'єктивних процесів соціуму. Так появляється новий категоріально-понятійний апарат про соціального об'єкта філософії одним із основних серед яких займає поняття соціального закону. Тому в

стандартах новоєвропейської науки вже домінувала установка на дослідження законів буттєвості елементів суспільства яка або зводила природу самих об'єктів до абстрактних характеристик або не враховувала індивідуальної природи соціальних об'єктів пізнання але зосереджувала пізнавальну увагу дослідників суспільства на встановлення діючих взаємозалежностей в суспільстві. Робились спроби встановлення взаємозалежностей між промисловістю і політикою між правом та господарюванням між освітою і мораллю. Формувались теорії в яких зверталась увага на відносну обумовленість розвитку особистісних якостей індивідів рівнем економічного політичного та морально-правового розвитку суспільних систем. Закономірність суспільного життя пояснювалась через визнання залежності одних підсистем суспільства від інших а окремі індивіди та спільноти залежать від цих підсистем та рівня їх взаємозалежностей як від конкретних умов їх власного буття. Тому суспільнознавчі науки формувались на підставі частого переносу закономірностей природи на пояснення соціального буття людини. Поняття законів формувалось в ході розмежування всіх зв'язків буття на необхідні і випадкові. Закони характеризувались як суттєві і стабільні зв'язки явищ соціуму а сутність цих законів розкривалась за рахунок зведення окремих явищ до повторів в них і через них взаємозалежностей. Так в соціальній філософії та інших науках про суспільство сформувалась актуальна і тепер проблема дії соціальних законів.

В ХІХ ст. виникли вже спроби більш глибокого розуміння соціальних законів отже соціальних зв'язків. Насамперед виявлялась потреба трактування умов життя людей як результатів самої діяльності людини. Оскільки в закономірних суспільних відносинах кристалізовані жива і опредмечена діяльність людини то і закономірність визначається як єдність опредмечених діяльнісних соціальних форм її буття людини. В такому випадку формується стереотип наукового розуміння що будь-який соціальний закон проявляється через діяльність людини і наукової істини набуває міркування про дієвість законів та здатність людини їх порушувати або ні. Однією із причин проявів

соціальної свободи людини є те що окремий індивід чи навіть соціальна спільність не живуть за одним законом суспільного буття і в той же час не може будувати свою життєдіяльність з урахуванням одночасно усіх діючих соціальних законів. Тому часова безперервність життєдіяльності людини розпадається на окремі акти поведінки і саме вони можуть бути підпорядковані за конкретними правилами життя як відображення окремих закономірностей. Здійснюючи окремі безперервні акти своєї життєдіяльності людини фіксує себе лише на тому аспекті соціального буття який є для неї важливим на даний момент власного існування. Однак в кожному конкретному соціальному вчинкові людина реалізує сукупність соціальних відносин які в неявній формі навіть для окремого індивіда зосереджені в кожному прояві людської активності. Тому класичним для соціального пізнання методологічним принципом є положення про те людина проживаючи в суспільстві не може бути вільною від суспільства. Як результат не кожному індивіду надана суспільством можливість бути безпосередньо учасником усвідомленого пошуку та розробки суспільних чи індивідуальних форм поведінки. Тому переважна більшість конкретних індивідів використовує наявні елементарні форми буття створені попередниками або їх сучасниками для яких пошук і розробка форм поведінки є способом власної суспільної самореалізації.